3. O divórcio entre *cité* e *ville*

A Grande Geração queria estabelecer a ligação entre a *cité* e a *ville*. Seus herdeiros desistiram dessa luta; como num casamento que sai dos trilhos, o espaço foi tomado por um silêncio corrosivo; as dificuldades não eram enfrentadas. Pela altura da década de 1930, os dois terrenos estavam decididamente a caminho do divórcio. Nos divórcios em família, os problemas que os pais não são capazes de enfrentar passam para os filhos. No urbanismo, foi o que aconteceu depois da Segunda Guerra Mundial, tirando força dos debates sobre como abrir a cidade.

I. A separação entre as pessoas e o lugar — Chicago e Paris se ignoram

Chicago — Logo depois de Weber celebrar as cidades-Estado da Idade Média, um grupo de americanos tentou chegar a um entendimento mais pleno e positivo do habitar na cidade moderna. A Universidade de Chicago era um bom lugar para isto; desde sua fundação em 1890, ela seguia o modelo universitário alemão, como centro de pesquisa, e não o modelo inglês de clube para jovens cavalheiros civilizados. Embora estivesse situada na arborizada zona sul de Chicago, tendo sido construída para parecer uma instituição medieval, seus sociólogos quase imediatamente trataram de deixar o abrigo acadêmico. Ao norte e oeste da universidade, Chicago se tornara uma próspera e mista cidade moderna. Servia como centro de irradiação ferroviária para todos os Estados Unidos, abrigando uma variedade muito maior de indústrias que Manchester no século XIX. Nela os trabalhadores europeus encontraram refúgio até a década de 1920, quando declinou a emigração europeia; nessa década do pós-guerra, os afro-americanos começaram a migrar dos antigos estados confederados, racialmente paralisados. A Escola de Chicago queria saber como era morar num lugar tão complexo.

Seu fundador, Robert E. Park, trabalhou durante doze anos como combativo jornalista, e então passou a estudar com o filósofo e psicólogo William James em Harvard, obtendo sua pós-graduação em 1899. Posteriormente, foi estudar com Georg Simmel em Berlim, procurando unir a visão teórica das mentalidades à pesquisa empírica. Park era uma figura impressionante: ao voltar para seu país, ensinou durante sete anos numa escola técnica só para negros, o Instituto Tuskegee. Em 1914, voltou para Chicago, atraído pela energia da cidade.

Park não gostava da abordagem rápida e superficial do jornalismo; em sentido inverso, a sua Escola de Chicago adotou métodos de trabalho de campo da antropologia, vivendo em comunidades por períodos prolongados, sistematicamente inquirindo o que se passava na cabeça das pessoas. Os pesquisadores se inspiraram em trabalhos de W. I. Thomas e Florian Znaniecki sobre como imigrantes poloneses extremamente pobres combinavam o passado camponês com o presente de operários industriais, entrevistando-os intensivamente e levando a sério suas ideias. No início da Segunda Guerra Mundial, a Escola de Chicago procedeu a centenas de estudos dessa natureza, muitos dos quais infelizmente estão esquecidos até hoje nos arquivos.[1]

O livro *The Gold Coast and the Slum* [O Gold Coast e as favelas], de Harvey Warren Zorbaugh, exemplificava bem a maneira como a Escola encarava seu trabalho. O contexto eram as tensões entre ricos e pobres vivendo próximos na zona norte de Chicago; Zorbaugh centrou sua atenção nos pobres que viviam à sombra dos arranha-céus de Chicago, em pensões ou apartamentos apertados. A voz dos entrevistados constitui boa parte do seu texto; eles falam, por exemplo, das casas de penhor a que precisam recorrer para chegar ao fim do mês e do que uma família pobre pode empenhar. Zorbaugh ouve com atenção. Em comparação com Engels um século antes, ele é um *flâneur* muito mais sistemático, trabalhando de rua em rua, falando da questão dos penhores em cada uma delas. E também se revela uma presença mais neutra que Engels até o fim do livro: só então investe contra os políticos e instituições locais por abandonarem os pobres.[2]

Comunidade — Os urbanistas de Chicago eram exímios analistas da comunidade, mas se mostravam ambivalentes a seu respeito. Um dos motivos de não se sentirem à vontade está na história do conceito de "comunidade". A ideia remonta a Thomas Hobbes no século XVII. Até hoje conhecido por se referir à existência humana no estado natural como uma "guerra de todos contra todos" (*bellum omnium contra omnes*), ele não parece um padrinho muito óbvio das celebrações da comunidade. Mas observando o comportamento das crianças na aristocrática família Cavendish, para a qual trabalhava como tutor, ele concluiu que seus pupilos tinham um forte desejo de "concórdia", sentindo prazer na companhia um dos outros mesmo quando discutiam ou brigavam. A este prazer ele comparava a condição de "união", vínculo político mais sereno e contratual que continha a violência.

O contraste entre o impulso sociável da concórdia e a necessidade política de união estabelecido por Hobbes influenciou diretamente o sociólogo novecentista Ferdinand Tönnies; ele explicou essa distinção como uma distinção entre *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, em geral traduzida para o inglês como a diferença entre "comunidade" e "sociedade". Uma se refere aos encontros personalizados frente a frente, a outra, aos acertos impessoais e instrumentais. A expressão "vizinhança" transmite o sentimento contido em *Gemeinschaft*: amistoso ou hostil nas relações cotidianas com pessoas que não fazem parte da família imediata. Na sociedade, na *Gesellschaft*, as pessoas vestem a máscara de Simmel. Mostram-se distantes, blasés. Essa divisão tem forte carga política. Tal como entendida por Tönnies, a boa vizinhança nada tem a ver com "concórdia" no trabalho — o que não era propriamente uma boa notícia para os organizadores do trabalho — nem com a sociabilidade em espaços públicos impessoais, o que seria deprimente para um criador de parques como Olmsted. Tönnies fez a *cité* encolher: a vida é local.

Comunidade - sociedade

Os homens da Escola de Chicago não gostavam dessa formulação por dois motivos. O primeiro era que Tönnies colocava a comunidade e o trabalho em caixas separadas; considerava que o mundo do trabalho encarnava tudo que era frio e sem sentimento no capitalismo moderno, e que só ao sair pelo portão da fábrica ou a porta do escritório as pessoas de fato ficavam vivas emocionalmente. Mas nossos urbanistas de Chicago constataram que a concórdia com os vizinhos muitas vezes se revelava mais precária que com os colegas de trabalho nas fábricas e abatedouros onde os homens trabalhavam. Em virtude dessa solidariedade, W. I. Thomas sustentava que a política de esquerda devia centrar-se na organização do trabalho, e não da comunidade. Thomas acabou se afastando da cidade de Chicago na década de 1920 precisamente por causa dessa política orientada para a cidade, e também por ter sido um dos primeiros pesquisadores das normas sexuais sociais nos Estados Unidos; refugiou-se na New School for Social Research em Nova York, onde seu trabalho prosseguiu na esteira de colegas de Chicago como Park, que tentaram protegê-lo sem conseguir.[3]

O segundo motivo da dificuldade de Tönnies com Chicago era o gênero. Ele encarava sem qualquer reserva a *Gemeinschaft* como um espaço feminino e a *Gesellschaft* como um espaço masculino — um dos motivos pelos quais Hitler se sentiu atraído por suas ideias. *Kinder, Küche* e *Kirche* (crianças, cozinha e igreja) era a trinca que, tanto para o sociólogo quanto para o ditador, estabelecia a comunidade como o universo da mulher. É verdade que Tönnies apenas espelhava os valores da sua época. Até em cidades como a Manchester de Engels, onde ambos os sexos do proletariado industrial tinham de trabalhar, a aspiração era que as mulheres pudessem parar, se as circunstâncias da família melhorassem. Da mesma maneira, como pude constatar num estudo sobre famílias na Chicago do século XIX, o primeiro sinal de mobilidade ascendente no proletariado era a desvinculação feminina do trabalho remunerado.[4]

Os homens da Escola de Chicago divergiam das convicções de Tönnies principalmente porque a Grande Depressão tinha reorientado as atitudes. Uma década antes de a Segunda Guerra Mundial levar grande quantidade de mulheres a trabalhar nas fábricas de guerra em Chicago, a Depressão tinha mudado a paisagem no mundo do trabalho. Os empregos industriais ocupados por homens corriam maior risco que os empregos femininos no setor de serviços: enfermeiras, garçonetes, datilógrafas, cuidadoras de crianças e professoras da escola primária. Charlotte Towle, a assistente social da Escola de Chicago, constatou que as mulheres que tentavam manter seus homens desempregados ou subempregados longe da bebida durante a Grande Depressão naturalmente enveredaram por uma crítica da pauperização capitalista — embora não usassem esses termos. Se Tönnies fez o horizonte ético da *cité* encolher ao tratá-lo em termos de gênero, os pesquisadores de Chicago constataram que as mulheres por eles observadas na Grande Depressão aumentavam seu nível de consciência.[5]

Fosse por motivos de trabalho ou gênero, os estudiosos de Chicago resistiram à romantização, evidente no pensamento de Tönnies, do local de trabalho como refúgio da sociedade, como se a vizinhança fosse uma ilha tropical num mar gelado. E, no entanto, como pesquisadores, voltavam sua atenção para comunidades locais. Por quê?

A Escola, influenciada pela ênfase de John Dewey no conhecimento baseado na experiência, criou um método a partir do relato da experiência pessoal: ficava para trás o narrador onisciente de Balzac, dizendo ao leitor como são as coisas, independentemente do que pensem seus personagens. Na década de 1920 e na de 1930, os antropólogos, liderados em especial por Claude Lévi-Strauss, exploraram a narrativa da experiência pessoal como forma de pensar a sociedade. Isso pôs em xeque a tendência das ciências sociais a tratar as histórias que cada um conta sobre a própria vida como relato cego, narrativa inocente carecendo de interpretação por parte de um cientista social especializado. O método da Escola consistia em focalizar primeiro experiências concretas e aparentemente insignificantes, e continuar seguindo a trilha à medida que a interpretação se expandia. Quando as pessoas tinham dificuldade de entender uma situação, o pesquisador aceitava que assim era objetivamente, e não decorrência da má consciência ou da falta de visão do objeto de estudo. Mas os estudiosos de Chicago tinham dificuldade quando se tratava de relacionar o que ouviam com sua própria política.

A indignação autoral explode no fim do estudo de Zorbaugh sobre a vida dos moradores da favela; ela indicava que a Escola não considerava seu papel como totalmente passivo. Os urbanistas de Chicago se afligiam quanto à maneira de se relacionar com seus objetos de estudo por este simples motivo. Embora os entrevistados fossem maltratados pelo mundo, as deduções interpretativas a partir dessas experiências muitas vezes eram menos ideológicas que a política progressiva dos entrevistadores. Certos membros da Escola (entre eles minha mãe) tentaram organizar células comunistas entre mulheres afro-americanas que tinham migrado do sul rural para Chicago, achando que por serem economicamente oprimidas estavam maduras para a organização. Robert Park, Charlotte Towle, Louis Wirth e outros veteranos da Escola de Chicago temiam essa evolução da erudição acadêmica para a política, preocupados com a eventualidade de que descaracterizasse a pesquisa. Mas esse receio não decorria apenas de uma prudência engravatada; o pesquisador de campo corria o risco de transformar os pobres numa das duas figuras caricaturais do desenho animado, a vítima miserável ou o rebelde heroico. Desde o início, antes da Primeira Guerra Mundial, Znaniecki sustentava que o pesquisador devia tentar entender de que maneira os oprimidos sobrevivem ao trauma, em vez de dar como favas contadas o fato de que a sociedade é traumatizante.

Se a relação profissional da Escola com a política era problemática, o legado de Chicago está no modo como adensou o significado de duas palavras: "experiência" e "local". Eles consideravam o operário siderúrgico como perfeitamente capaz de analisar sua própria experiência. Mostraram que, nessa busca do autoconhecimento, a localidade em que viviam não induzia uma mentalidade de ilhéu. Eram estas as convicções éticas da Escola.

Com sua ênfase no conhecimento complexo, os urbanistas de Chicago pareciam ter abarcado a cidade como um todo, suas formas físicas e sua população. Mas não foi o caso. Seu trabalho enfatizava a *cité*, mas negligenciava a *ville*. Eles imaginavam a forma da cidade em termos bidimensionais primitivos, sequer chegando a pensar as formas construídas tridimensionais. Para a Escola de Chicago, a palavra era mais importante que o olho.

Por exemplo, Park e seu colega Ernest Burgess criaram uma peculiar imagem bidimensional da cidade. Usaram um alvo de mira para traçar um mapa da cidade, separando riqueza, etnia e raça ou funções como bairros centrais de negócios, áreas fabris e zonas residenciais em faixas diferentes. O motivo do alvo de mira era sua convicção de que as diferenças sociais e econômicas se irradiam em faixas concêntricas a partir de um núcleo.

A imagem era equivocada. O círculo é uma forma constrita e minimalista, ao passo que, em termos de diferenças, as grandes cidades são constituídas de bolhas e romboides de formas estranhas que, juntos, compõem uma colagem de pobreza e riqueza, funções ou grupos sociais.

Charles Booth

O procedimento Park-Burgess contrasta com o traçado de mapas que Charles Booth empreendera décadas antes em áreas pobres da parte oriental de Londres. Booth trabalhava de baixo para cima: rua a rua, casa por casa, ele mapeava a riqueza dos moradores, mostrando como um mapa de economia política pode ser complicado, sem configurar círculos simples, mas uma colagem. Mas Booth então se perguntou: seria tudo isto pura e simplesmente uma desordem? Caso contrário, como interagem os elementos dessa imagem complexa? A colagem de Booth convida à especulação sobre a imagem, o que não faz o círculo de Park-Burgess. Booth é reflexivo, mais que simbólico.

Dois dos três tipos de malha imaginados pela geração fundadora de urbanistas — a cruz ortogonal e os quarteirões constitutivos — eram tão redutores quanto o alvo de mira. A geração imediatamente posterior começou a questionar essa simplicidade e a transformar a malha. Pela altura de 1900, os planejadores tentaram reequilibrar o peso desigual entre a rua e o bulevar, para diversificar na Margem Esquerda de Paris, por exemplo, o fluxo do trânsito de carruagens ao longo do Bulevar St-Germain, nele acomodando maior tráfego de pedestres. Em Barcelona, os planejadores começaram a se empenhar na transformação das fachadas dos quarteirões perimetrais, que já se estendiam pela cidade, temendo a monotonia da forma cerdiana original.

Os urbanistas de Chicago, por outro lado, não se preocuparam muito em saber como, quando e onde o alvo de mira viria a se transformar numa bolha. Sua "teoria das zonas concêntricas" constringia forma e função, supondo que cada lugar da cidade tivesse um uso específico — habitação, indústria, comércio ou cultura. A estrita divisão do trabalho encontrada nas fábricas de automóveis de Henry Ford também lhes parecia caracterizar o espaço urbano. Essa visão mecanicista da *ville* era cultivada por homens e mulheres que nada tinham de uma visão mecanicista da *cité*.

A falta de interesse da Escola de Chicago pela forma construída e tridimensional é surpreendente. Nas primeiras décadas do século XX, Chicago transformou-se na capital mundial da arquitetura moderna; era a cidade de Louis Sullivan e Frank Lloyd Wright, assim como de Daniel Burnham, herdeiro da obra de Frederick Law Olmsted como paisagista. O Plano de Chicago traçado por Burnham em 1909 orientou os dirigentes da cidade a preservar os espaços abertos no gigantesco lago existente nos seus limites. No sentido inverso da preocupação de Haussmann com as fachadas, os arquitetos da Chicago do fim do século XIX se empenhavam em ligar o interior ao exterior. Todos esses eram motivos para notar o ambiente construído, mas a Escola de Chicago não notou; não foi capaz de ver os prédios como elemento relevante das suas investigações, nem de vincular seu rico senso da *cité* a uma paralela complexidade da *ville*. "A cidade não é apenas um mecanismo físico e uma construção artificial", escreveu Park. "Ela está envolvida no processo vital das pessoas que a formam; é um produto da natureza, e particularmente da natureza humana." A palavra "apenas" é reveladora nesse manifesto humanitário. Uma cidade, diz o lugar-comum, é a sua gente.[6]

A separação entre pessoas e lugares acabou se infiltrando na política da Escola de Chicago. Louis Wirth, seu integrante de orientação mais teórica, no ensaio "Urbanism as a Way of Life" [O urbanismo como modo de vida], escreveu que uma cidade é "uma mistura de povos e culturas, de modos de vida altamente diferenciados, entre os quais muitas vezes existe apenas a mais sucinta comunicação, a maior indiferença e a mais ampla tolerância, e eventualmente duros conflitos". A desconexão em relação à cidade física e a indiferença a ela serviam apenas para agravar o problema da desconexão social.[7]

O planejamento e a arquitetura em geral funcionam na base da proposição. Weber invocara o pensamento proposicional no ideal da cidade-Estado dotada de autogoverno, um lugar cujos cidadãos encaram as regras como propostas que podem ser mudadas ou aperfeiçoadas, e não impostas de forma fixa por forças externas. O pensamento proposicional é a versão do planejador para esse tipo de autogoverno. Como deveria ser feita uma escola? Numa oficina ou num estúdio, diferentes propostas são postas na mesa, analisadas, debatidas e escolhidas. Forças externas podem pôr a perder o resultado, mas o processo é intrinsecamente um exercício prático, que lida com a realidade existente pensando em maneiras de mudá-la.

A política da Escola de Chicago não levava a um pensamento proposicional desse tipo prático. Ao privilegiar a análise verbal, era como se eles tivessem amarrado uma das mãos nas costas: não podiam trabalhar em propostas concretas de lugares nos quais a "comunicação" fosse fortalecida, a "indiferença" fosse combatida, para usar os termos de Wirth; a política se tornava desencarnada. Eles não tinham a menor ideia de como poderia ser concebida uma boa escola, pois não tinham interesse na concepção.

Paris — A indiferença de Chicago pela cidade construída simbolizava metade do problema do casamento entre fazer e habitar. O outro parceiro mostrava igual indiferença, desvinculando *ville* e *cité*.

O símbolo desse desinteresse aparentemente absurdo pelo morar manifestou-se, na geração de Park, numa proposta do jovem Le Corbusier para transformar parte de Paris. Em 1925, ele publicou um plano de reforma do centro de Paris, propondo a completa destruição do bairro medieval do Marais. Uma vez arrasados os quarteirões, Le Corbusier propunha a construção de torres em forma de X num tabuleiro de xadrez, cada torre isolada em seu próprio espaço.

→ protestante
Calvinis

Na época, o Marais de fato era um lugar úmido e insalubre, complicada mistura de comerciantes judeus pobres, camponeses recém-chegados do Maciço Central da França e artesãos huguenotes há muito estabelecidos ali; todos eles encontravam abrigo em velhos palacetes renascentistas decadentes como o Hôtel Salé, abandonado por aristocratas que atravessaram o Sena no início do século XVIII para se instalar no atual 7º *arrondissement*. A vida nas ruínas era complicada; os camponeses não se davam bem com os judeus e protestantes estabelecidos há mais tempo, nem estes uns com os outros — e todos tinham de compartilhar instalações superlotadas e fétidas. Como no caso das pestes que deram origem à malha cerdiana, o Plan Voisin enfrentava esses problemas de saúde pública providenciando luz e ar ao redor de cada torre.

Ao contrário do que acontecia no plano original de Cerdà, os espaços de habitação e trabalho ficariam inteiramente acima do nível do solo, onde as ruas e rodovias seriam ocupadas por carros velozes e trens; as pessoas não caminhariam pelas ruas. Le Corbusier deu ao Plan Voisin o nome de um apologia ao [illegible] + [illegible]

fabricante de aviões, André Voisin, admirado pelo arquiteto por seu arrojo tecnológico e que tinha desenhado para ele um automóvel aerodinâmico. Todas as torres dessa *hommage* têm a mesma altura, e poderiam ser repetidas infindavelmente, abarcando o Marais, toda a Margem Direita, ou melhor ainda, pensava Le Corbusier, toda Paris. Em matéria de malha constitutiva, impossível superar.

Em princípio, o Plan Voisin parece uma solução brilhante para o clássico problema urbanístico de levar luz e ar aos conjuntos habitacionais de massa. A torre em forma de X aparentemente é mais eficaz para a circulação de ar que o quarteirão perimetral, no qual o ar pode ficar preso no pátio interno. Le Corbusier sabia que, para que suas torres funcionassem, as janelas teriam de ser abertas para entrada e saída do ar, mas uma janela aberta num décimo andar é perigosa. Como fica evidente nos esboços, a exata concepção da janela aberta como um detalhe importante mereceu toda a sua atenção; a torre fechada dotada de ar-condicionado fazia sua primeira aparição, mas isto não pareceu interessante ao arquiteto; ele foi pioneiro na tecnologia de "construção passiva".

O arrojo do Plan Voisin repousa em grande medida nos materiais das torres, pois seriam construídas com concreto, utilizado como nunca antes. O concreto é basicamente um composto de pedra esmagada e pulverizada, acrescido de aglutinante de cimento à base de cal; acrescente-se água, e a mistura pode ser vertida em qualquer molde, em seguida endurecendo. Os romanos usavam cinza vulcânica e pozolana no seu cimento, o que contribuía para o endurecimento. Eles eram artesãos geniais; de aquedutos a templos, suas estruturas eram tão sólidas que muitas ainda não racharam. A arte romana da construção morreu na Idade Média, particularmente a capacidade de produzir um bom aglutinante à base de cal. No século XVII, retomada a utilização do concreto, lascas e rachaduras voltaram a preocupar. Era mais seguro erguer construções baixas de concreto do que as vigas e alicerces das torres, que continuavam sendo feitas com pedra cimentada (sendo o cimento menos resistente que o verdadeiro concreto romano).

A eventual solução do problema foi dupla: maior conhecimento químico da cal e introdução da barra de reforço, uma verga de aço no interior do concreto. No século XIX, o engenheiro François Coignet experimentou o

cimento + ferro
"concreto armado"

reforço do concreto com uma barra, e seu compatriota Joseph Monier a patenteou em 1877. Cinquenta anos mais tarde, contudo, ainda não se sabia que peso uma fina coluna vertical de concreto reforçado seria capaz de suportar. O Prédio Woolworth de Nova York, construído por Cass Gilbert em 1913, com altura de 244 metros, é uma torre de engenharia cautelosa, erguida piso após piso com grande quantidade de estacas de sustentação. O Plan Voisin de Le Corbusier pretendia descartar a maior quantidade possível de estacas, apresentando-se cada piso como um espaço flutuando desimpedido no céu, e o concreto armado tanto das vigas quanto dos alicerces estirado aos seus limites estruturais.

perspectiva a

Mas seria de desejar que Le Corbusier também tivesse mobilizado seu senso do ambiente ao redor. Ele fez uso extremado da perspectiva para desenhar as torres; a perspectiva do projeto é a de alguém que estivesse descendo de avião até o solo, de uma altura de cerca de 1.000 metros. Embora seja uma convenção arquitetônica olhar de cima para baixo um grande objeto construído para vê-lo como um todo, Le Corbusier também estirou essa convenção até seus limites, posicionando aquele que vê tão alto no céu que é impossível ver muitos detalhes dos seus prédios; o que se nota mais é a repetição mecânica dos Xs, formando uma floresta de torres.

Curiosamente, o Plan Voisin esclarece um aspecto da "modernidade líquida": o apagar do passado. Le Corbusier imaginou o novo *quartier* de concreto neutro ou pintado de branco. A cor se destinava a confrontar as maneiras como o tempo em geral se revela nos materiais físicos. As fachadas de prédios antigos e as pedras gastas do calçamento informam que o ambiente físico foi usado; habitar marca a forma. Le Corbusier gostava da ideia do concreto pintado de branco porque ele não manda essa mensagem; os prédios sempre poderão ser reformados e ter a aparência de novos, como se nunca tivessem sido habitados. Há uma certa lógica sedutora nesse tipo de emprego dos materiais: para levar sua própria vida, você precisa romper com o passado. Se as marcas do tempo nos materiais evocam lembranças, hábitos e crenças do passado, seria necessário apagá-las para viver no presente; seria necessário pintar a *ville* de branco. Branco quer dizer Novo; Branco quer dizer Agora.

Cor branca = Age

casa é uma máquina de morar

negação da rua

Manifesto — A essa altura de sua carreira, Le Corbusier detestava a desordem da *cité*, aversão que ele concentrava na rua. Em 1929, ele declarou: "A rua nos esgota. E no fim das contas, temos de reconhecer que nos causa repulsa." Alguns anos depois do Plan Voisin, o acólito de Le Corbusier, o urbanista Sigfried Giedion, declarou: "A primeira coisa a fazer é abolir a *rue corridor*, com suas linhas rígidas de prédios e a mistura de tráfego, pedestres e casas." Ambos invectivavam o bulevar haussmanniano, tal como viera a evoluir. Foi por essa época que Le Corbusier cunhou a frase "A casa é uma máquina de morar"; ele tentava desenvolver a maneira mais eficiente de se morar e em seguida construí-la. Não importava muito que o "Novo do Agora" exigisse tanta destruição da experiência vivida: "o principal objetivo é o manifesto", declarou ele a respeito do seu Plano.[8]

Como manifesto, o Plan Voisin nega a *cité* em nome da *ville*. A liberadora ausência da *cité* foi consumada para Le Corbusier numa viagem a Nova York em 1935, celebrada no livro *Quando as catedrais eram brancas*. Os hábitos e costumes dos moradores de Nova York não tinham grande interesse; afinal, eram americanos. Ele olhou ao seu redor, mas praticamente não falou com ninguém. Mas a grelha constitutiva de Nova York parecia concretizar as intenções do Plan Voisin, a que agora ele se referia como um espaço "cartesiano": "As ruas se cruzam em ângulo reto e a mente é liberada."[9]

Em termos do urbanismo passado, o Plano divorcia a cidade funcional de todos os estímulos abarcados na expressão "teatralidade" — a excitação dos bulevares de Haussmann ou dos parques de Olmsted. Simmel afirmava que o comportamento funcional, racional e blasé protege do drama das ruas. Le Corbusier criou uma arquitetura que de fato podia proceder a esse trabalho de dessensibilização, uma arquitetura blasée, na qual o mecânico era "liberado" do visceral.

Mas Le Corbusier na verdade era uma pessoa mais complexa do que parece sugerir seu manifesto contra a *cité* pulsante. Atraído pelo comunismo de estilo russo, do qual haveria de se desiludir, ele procurou desenvolver uma versão mais social-democrata do Plan Voisin, e na década de 1930 cercou-se com este objetivo de um grupo de colegas. Mas o fato é que todos eles permaneceram cativos da essência do Plano: que uma cidade pudesse funcionar como uma máquina eficiente — que fosse possível endireitar o madeiro torto da *cité*. O trabalho desse grupo culminaria naquele que é talvez o mais influente documento de planejamento da época, a Carta de Atenas.

II. A ruptura se aprofunda — a Carta de Atenas

Em julho de 1933, membros desse grupo, o CIAM (Congrès Internationaux d'Architecture Moderne), montaram em Atenas uma exposição de ideias de planejamento desenvolvidas no estudo de trinta e três cidades do mundo e agrupadas em torno de quatro funções: vida, trabalho, recreação e circulação. O objetivo era criar uma síntese funcional. As principais figuras do CIAM então empreenderam um cruzeiro pelo Mediterrâneo, a bordo do *SS Patris*, para desenvolver os princípios de concepção de uma cidade assim.

1919

O mar estava calmo; mas a massa territorial europeia, certamente não. Walter Gropius, o visionário arquiteto de fábricas e escolas, fundador da Bauhaus, uma importante escola de design, foi expulso pelos nazistas em 1933, assim como o arquiteto-historiador Sigfried Giedion. Le Corbusier, a essa altura o arquiteto mais destacado da Europa, lutava com suas simpatias radicais, desmoralizadas pela realidade da União Soviética de Stalin.

Eles embarcaram num navio porque queriam trabalhar juntos intensivamente, considerando que a concepção de cidades devia ser um projeto coletivo combinando diferentes tipos de especialização: o design gráfico, por exemplo, era para eles tão importante quanto as maquetes tridimensionais. Queriam racionalizar a cidade para que cada uma das quatro funções tivesse seu espaço próprio ou um prédio a ela associado. A forma devia representar literalmente a função; ou seja, olhando para uma estrutura, qualquer um devia ser capaz de entender imediatamente por que estava ali, e, tomando as estruturas como um todo, de que maneira a cidade funcionava. Foi este o tema mais amplamente desenvolvido por Le Corbusier em seu livro *A cidade radiante*. Ele e seus acólitos partiam do princípio — ainda que não explicitamente, pois se tratava de sofisticados homens do mundo, provavelmente todos versados em Nietzsche — de que simplificar a cidade assim contribuiria para torná-la melhor.[10]

Simplificar [illegible]
a cidade

O CIAM acreditava na evidência de um conjunto de ferramentas que o urbanista pode usar, desde que a forma de fato siga a função. Em termos habitacionais, a Carta segue o modelo estabelecido por Le Corbusier no Plan Voisin: “prédios de apartamentos altos separados por grandes distâncias liberam o solo para amplos espaços abertos”. A recreação é concebida de maneira formal, e não informal: “os novos espaços abertos devem ser usados para finalidades bem definidas [como] clubes de jovens”, em vez de simplesmente frequentados informalmente. Em termos de trabalho, a Carta enfatiza a diminuição “da distância entre locais de trabalho e moradia [...] a um mínimo”, e não o tipo ou a qualidade do trabalho. A Carta prognostica a destruição do bulevar misto e a construção das autoestradas de finalidade única amplamente usadas hoje em dia, recomendando que “pistas de pedestres e pistas de automóveis sigam caminhos diferentes”, sendo “as pistas de tráfego pesado isoladas por cinturões verdes”.[11]

Muitas das diretrizes da Carta para uma cidade funcional, como a redução do tempo de deslocamento, não passam de uma questão de bom senso. Embora o modernismo do concreto branco de Le Corbusier seja inimigo dos prédios sujos gastos pela história — vale dizer, pela experiência humana —, certamente é correto que uma cidade não pode ser um museu da forma, cultivando-se a conservação histórica por si mesma. Mas o grande problema da Carta é a divisão entre suas boas ideias visuais e a pobreza de sua imaginação social, uma ruptura prefigurada no Plan Voisin. Ainda que a maioria dos excursionistas daquele navio tivesse fugido de regimes totalitários, a bordo havia sucumbido — ao celebrar a cidade funcional — a uma forma brutalmente simplificada de experiência.

Hoje, essa simplificação brutal se manifesta de maneira mais dramática em Brasília, a capital do Brasil, planejada com a colaboração de Lúcio Costa no fim da década de 1950. Pupilo de Le Corbusier, Costa aplicou os princípios da forma — clareza funcional para uma cidade de finalidade política; assim, cada forma devia representar determinada parte do processo político. Logo ficou claro que a forma dos prédios de Brasília pouco contribuía para promover a democracia por trás de suas paredes. Além disso, uma cidade mais ampla quase imediatamente começou a crescer ao redor da cidade planejada — uma cidade de gente pobre que gradualmente criava um lugar social e economicamente intenso, embora caótico. Diante dessa realidade, Costa aferrou-se aos ideais genéricos da Carta: "existe, já perfeitamente desenvolvido em seus elementos fundamentais [...], todo um novo tipo de conhecimento da construção, paradoxalmente ainda à espera da sociedade à qual deveria logicamente pertencer". A frase é puro Plan Voisin, ao afirmar que a moderna *cité* não foi capaz de acompanhar a *ville* modernizadora.[12]

Desde a época do antigo planejador urbano Hipódamo, admirado por Aristóteles, um certo tipo de planejamento urbano ignorava o terreno natural, mapeando a cidade como se não houvesse no caminho colinas, rios e bosques. Na construção de Chicago, por exemplo, os planejadores iniciais consideraram os ventos gelados que sopravam no Lago Michigan irrelevantes no estabelecimento da grelha geométrica da cidade, embora um planejamento menos implacável pudesse adotar ruas curvas e tortuosas como forma de proteção contra o frio.

O mesmo no caso do CIAM: eles buscavam planos genéricos para *a* cidade funcional. As propostas que desenvolveram a bordo não refletiam a diversidade de fato existente nos planos e formas construídas das trinta e três cidades levadas em conta em terra em Atenas. Na verdade, eles sustentavam que o urbanista não devia se preocupar com as características divergentes então prevalecentes em Paris, Istambul ou Pequim. A Carta é particularmente modernista ao declarar que "a reutilização de estilos de construção do passado em novas estruturas em áreas históricas, a pretexto estético, tem consequências desastrosas. A persistência ou introdução de tais hábitos, seja da forma que for, não deve ser tolerada". Com isto, eles pretendiam chocar as sensibilidades mais delicadas e românticas: no futuro, Paris, Istambul e Pequim deviam se assemelhar cada vez mais, convergindo na forma. E de fato é o que acontece nessas cidades hoje. A Carta se revelou profética.[13]

Depois que a embarcação da Carta atracou, como acontece após cruzeiros, os amigos que estavam a bordo tomaram cada um o seu caminho. Josep Lluís Sert enfatizou os aspectos pragmáticos da Carta em seu livro *Can our Cities Survive* [Poderão nossas cidades sobreviver?]. Arquitetos mais jovens que haviam sofrido a influência de Le Corbusier se distanciaram do seu formalismo; foi o caso do arquiteto holandês Aldo van Eyck na década de 1940, quando projetou uma série de maravilhosos parques para Amsterdã, focando no caráter e no contexto locais. Como costuma acontecer com outros artistas que não se esgotam tentando se explicar, no fim da vida o artista em Le Corbusier transcendeu o autor de manifestos. Como exemplo, temos a cidade indiana de Chandigarh, o grande ensaio urbano tardio de Le Corbusier na década de 1950: lá, a atenção do projetista aos pequenos detalhes, às vistas inesperadas e aos movimentos erráticos entre espaços complexos gerou um lugar, mais que uma máquina de viver. Outras criações tardias de Le Corbusier, como a igreja de Ronchamp, são estruturas ainda mais impressionantes que desafiam qualquer descrição fácil e funcionalista da sua forma.[14]

Mas foram as convicções do primeiro Le Corbusier, carentes de experiência, que vieram a impregnar o urbanismo cotidiano. A Carta serviu de guia de planejamento ao longo do século XX: tanto ela quanto o Plan Voisin influenciaram grandes projetos habitacionais, das Robert Taylor Homes na Chicago do pós-guerra à massa de torres de Xangai hoje; a destruição da vida de rua ao ar livre por parte de Le Corbusier prefigura o shopping center fechado. O Plano e a Carta presidem uma versão da "cidade inteligente", na qual a alta tecnologia tenta reduzir as confusões inerentes à vida num lugar complexo.

As consequências redutoras da funcionalidade ficaram evidentes numa conferência realizada na Universidade de Harvard em 1956, na qual muitos sobreviventes daquele cruzeiro transmitiram a ética funcionalista a uma geração americana mais jovem de engenheiros, arquitetos e homens do poder. Emigrado do fascismo, Josep Lluís Sert tornara-se agora diretor da faculdade de arquitetura de Harvard; Sigfried Giedion também ensinava lá; Le Corbusier, embora não estivesse presente, viria alguns anos depois a construir o maior prédio moderno da universidade, o Centro Carpenter de Artes Visuais. Os cartistas conviviam com americanos mais jovens como Victor Gruen, o pai do shopping center; Edmund Bacon, o guru do planejamento em Boston; figuras políticas como David L. Lawrence, que praticava em Pittsburgh projetos de desenvolvimento com base na construção sobre terreno arrasado. As boas intenções liberais davam o tom; era o século americano no seu auge, com todo o idealismo, a confiança e o pragmatismo do fazer típicos do Novo Mundo.

Na conferência, o urbanismo foi resumido em termos expressos por Dean Sert, "aquela forma de planejamento urbano que trata da forma física opositores aos funcionalismo

da cidade", retrospectivamente reformulados pelo urbanista Alex Krieger como "a mediação entre planos e projetos". Desse modo, o funcionalismo era reduzido a um profissionalismo — "trocas interdisciplinares" — envolvendo pessoas que falassem uma língua própria. Com a bênção de Harvard, a mediação e a combinação de disciplinas técnicas que se transformaram no urbanismo oficial centravam-se em fazer a *ville* funcionar como um problema voltado sobre si mesmo.[15, 16]

técnico, [illegible]

Duas vozes se levantaram contra a tendência prevalecente. Jane Jacobs, na época uma jovem colaboradora de revistas de arquitetura, compareceu ao evento e achou os dignitários presentes deprimentes em sua excessiva autoconfiança. Lewis Mumford foi o humanista da conferência, um grande historiador de cidades e um progressista militante. Declarou alto e bom som "a absoluta loucura de criar uma estrutura física ao preço de destruir a estrutura social íntima da vida de uma comunidade", que era na verdade o que os empreiteiros Gruen, Bacon e Lawrence estavam fazendo com todo empenho.[17]

[illegible]

Mumford e Jacobs buscaram uma alternativa ao urbanismo oficial, uma alternativa que incorporasse as complexidades vividas de uma cidade a sua forma construída. Mas poucos anos depois do encontro de Harvard, Mumford e Jacobs se indispuseram quanto à maneira de alcançar essa meta.

III. Como então abrir a cidade? — Lewis Mumford contesta Jane Jacobs

Robert Moses

Jane Jacobs ficou famosa como militante de uma campanha contra Robert Moses, o ditatorial planejador de boa parte de Nova York no século XX, que queria transformar a Quinta Avenida numa autopista atravessando uma das mais queridas praças da cidade, a Washington Square. Ela convenceu a opinião pública de que era uma proposta criminosa, e os políticos da cidade acabaram cedendo. Um grande livro viria então explicar por que ela se mostrara tão convincente. Em *Morte e vida de grandes cidades* (1961), ela sustentava uma argumentação contra a concepção da cidade como um sistema puramente funcional; afirmava que os grandes planos-mestres inevitavelmente sufocam a comunidade; falava em defesa das vizinhanças mistas, da vida informal nas ruas e do controle local. Seus livros — e ela escreveu muitos outros, tomando rumos filosóficos no fim da vida — a situavam nitidamente na tradição etnográfica da Escola de Chicago. Em obras posteriores, ela se mostrou interessada nas complexas maneiras como as vizinhanças reagem umas às outras, o que dizem e o que não dizem. Como os membros da Escola de Chicago, viria a simpatizar com os motivos de cada um para não se envolver em política, embora nunca desistisse de estimular esse envolvimento. Ela se tornou uma heroína da minha geração.

E também colocou Lewis Mumford contra a parede. Ele a criticou em nome do socialismo, afirmando que para combater o poderio capitalista verticalizado é necessário opor-lhe uma equivalente força arrebatadora. Além disso, Mumford considerava que, para lutar, é preciso ver como seria uma visão alternativa da cidade, uma imagem que mostre por que se está lutando. Ele acreditava no planejamento. Embora Jacobs e Mumford fossem politicamente de esquerda, Mumford tendia para o socialismo fabiano, que enfatizava a normatividade na vida pública, ao passo que Jacobs era uma inconformista de fortes inclinações anarquistas. O debate entre os dois dizia respeito ao relativo equilíbrio entre o construído e o vivido, a *ville* e a *cité*. Mumford atribuía ao urbanista como planejador central muito maior virtude política que Jacobs.

Jane Jacobs encarnava a sua ideia de urbanismo, pelo menos tal como a conheci. (Apresentado por nosso editor comum, Jason Epstein, eu a encontrava eventualmente no período em que ela viveu em Nova York; curiosamente, nós tivemos mais encontros depois que ela se mudou para Toronto.) Em Nova York, eu a via quando ela soltava o verbo na White Horse Tavern em Greenwich Village, um antro boêmio das décadas de 1950 e 1960, sem o viés turístico de hoje. Era na época um lugar barulhento e enfumaçado com uma clientela mista de artistas, estivadores, trabalhadores da indústria da carne, gays e enfermeiras de um hospital próximo; a comida mal poderia ser considerada comestível, mas o clima social era atraente. Ali, Jacobs se pronunciava sobre arquitetos dos quais eu nunca tinha ouvido falar ou esmiuçava fofocas devastadoras sobre políticos locais, especialmente os chapinhas de Moses. Mas ao contrário do típico nova-iorquino perenemente autocentrado, ela era atenta e curiosa sobre os outros, querendo saber quem eram e o que faziam — fosse nesse bar ou nas várias cafeterias que percorria semanalmente. Os escritos de Jacobs deixam transparecer a mesma curiosidade pelo que os outros fazem demonstrada no contato pessoal; em suas páginas, triviais incidentes comunitários, ciumeiras mesquinhas de comerciantes ou a atenta observação de estranhos — o que ela chamava de "olhos na rua" — animam a vida da comunidade. Neste sentido, ela era uma herdeira direta da Escola de Chicago: seu objetivo era abrir a cidade, de baixo para cima.

Lewis Mumford (que eu conhecia melhor na época) não era um urbanita tranquilo e movido pela curiosidade; na verdade, considerando nossa cidade excessivamente corrupta do ponto de vista político e fisicamente decadente, fugira de Nova York para se estabelecer em Amenia, pequena cidade do norte do estado. Amargurado com Nova York, Mumford também se deixou consumir pela convicção de que não tivera o reconhecimento merecido, embora na década de 1950 fosse de fato um escritor famoso. Jane Jacobs era sua *bête noire* particular; para começar, ele tentou impedir a publicação do seu livro, depois publicou a respeito uma resenha condescendente na revista *New Yorker*, intitulada "Os remédios caseiros de mamãe Jacobs". Seu veneno era autodestrutivo, indispondo na época a maioria dos leitores, que em consequência não avaliavam seus pontos de vista pelos próprios méritos.

Por mais que Mumford não me agradasse pessoalmente (e era recíproco), ele merece ser ouvido hoje porque tentou abrir a cidade fazendo a *ville* de acordo com um plano socialista específico. Seu ideal era a "cidade-jardim" que seus mentores haviam construído na Grã-Bretanha, nos Estados Unidos e na Escandinávia; o objetivo era que fossem lugares onde a natureza e a construção coexistissem num bem concebido equilíbrio, como aconteceria no equilíbrio entre casa, fábrica, escola e loja; as cidades-jardim resolveriam a ruptura entre *ville* e *cité*, proporcionando boa vida a todos.

Jacobs — Certos observadores consideram que a ênfase de Jane Jacobs nas trocas casuais e informais da rua, ou em processos não regulamentados de desenvolvimento urbano, são exemplos de modernidade líquida. Em absoluto. Ela preconiza relações informais de crescimento lento; trata-se de rituais de vizinhança que se desenvolvem na conversa da lavanderia ou levando e trazendo os filhos da escola entra ano, sai ano. De maneira mais genérica, o tempo lento molda a forma como ela pensa a economia política. O que chama de "dinheiro cataclísmico" é o tipo de investimento feito por especuladores e empreiteiros em entendimento com arquitetos e planejadores como Robert Moses, devastando comunidades inteiras com grandes e súbitos projetos de transformação. Jacobs preconiza, pelo contrário, o "dinheiro gradual", em quantidade modesta, atendendo a necessidades cotidianas modestas: construir um playground, investir em equipamentos de rua ou árvores, um empréstimo para a mercearia local fazer uma reforma. De todas essas maneiras, seu urbanismo rompe com Paris — de Haussmann a Le Corbusier. Ela celebra os caminhos de desenvolvimento irregulares, não lineares, abertos. O tempo lento por sua vez determina um certo tipo de escala urbana. O pequeno é onde o lento acontece.

Como Tönnies, ela parece enfatizar que só as relações cara a cara numa rua, numa comunidade local, podem vincular as pessoas ao lugar onde vivem. Sua vizinhança ideal se cristalizou no West Village boêmio. Não era um lugar "legal", pelo menos na minha experiência. Morei durante algum tempo em cima do Dirty Dick's Foc'sle Bar, estabelecimento próximo do White Horse frequentado por estivadores durante o dia e travestis à noite: os estivadores provocavam os travestis quando os caminhos se cruzavam à noite ou pela manhã. Jimmy, o dono do bar, estava nas mãos da Máfia; pagava propinas a ela e à polícia do West Village, e quando não o fazia era espancado por uma das duas. Fisicamente, na época de Jacobs, o West Village andava decaído, com uma população visível de ratos nas ruas e muitos encanamentos quebrados e calçadas esburacadas — sem que as autoridades fizessem grande coisa a respeito. Não havia nada de romântico nessa precariedade.

Isto Jacobs sabia; ela não era uma romântica apegada ao acolhedor "nós". Mas apesar dos problemas, observou que as pessoas queriam morar no West Village, e se perguntava por que o bairro era atraente. Em certa medida, o *Stadtluft macht frei* se aplicava ao West Village por ser um lugar tolerante com os estranhos. Mas o provérbio também se aplicava a quem não era estranho. Os vizinhos preservavam sua liberdade na medida em que, apesar de se cumprimentarem na rua, de comentarem os preços nas lojas ou a mais recente arbitrariedade do senhorio, mantinham certa distância, raramente chegando a se conhecer profundamente. Ela considerava bom esse tipo de relação; privilegiava o que poderia ser chamado de boas relações de vizinhança sem intimidade, diferindo do reacionário Tönnies ao propor uma comunidade de "temperatura amena".

Jacobs faz eco à Escola de Chicago ao não dar muita atenção à qualidade do ambiente construído. Dizia que "a cidade não é uma obra de arte", e com certeza os traçados de planejamento urbano do Village baseados em suas ideias parecem sem graça, em particular um bloco de residências muito simples e, para meu gosto, algo deprimentes. Mas para ela não era realmente importante: os moradores se acomodam, gradualmente experimentando e aceitando e se adaptando a essas estruturas em função de seus modos de vida. A forma surge da maneira como as pessoas habitam. Era a sua versão de "a forma é determinada pela função", significando "função", aqui, o conjunto de atividades informais, livres e flexíveis que ocorrem no contato pessoal.

Em termos políticos, Jacobs considerava o local como a escala mais indicada para certo tipo de prática democrática, com base na tradição americana da reunião cívica comunitária. No mundo antigo, Aristóteles considerava que o tamanho ideal de uma cidade seria aquele em que um grito numa extremidade pudesse ser ouvido na outra (o tamanho, então, de uma aldeia, segundo nossos critérios modernos), e que o espaço democrático é aquele em que todos possam ver e ouvir como os outros reagem a um discurso ou debate. A ideia que sobreviveu a essas medidas antigas é o primado da democracia direta, frente a frente no contato pessoal, e não da democracia representativa da delegação, que pode ser praticada em maior escala. Jacobs considerava que a democracia direta podia ser ampliada celularmente, sendo cada célula uma vizinhança em que todos tivessem por assim dizer conhecimento dos outros à distância de um grito. Dentre os três tipos de malha urbana, suas ideias mais se adequavam ao do pátio.[18]

Dessa medida de forma democrática decorre o aspecto mais provocador do seu urbanismo, dizendo respeito à ordem e à desordem. Poderia parecer que o crescimento lento e os rituais cotidianos da boa vizinhança estabilizassem uma comunidade. Mas não para Jacobs. Em *A economia das cidades* (1969), ela explorava o comércio e outras estruturas de troca que permitem o funcionamento de uma cidade complexa: é necessária uma densidade alta, e essa densidade também deve ser diversificada em função da população. Combinando-se os dois elementos, coisas inesperadas podem acontecer; a flecha do tempo já não voa reto. Como escreveu ela em *Morte e vida de grandes cidades*, "se a densidade e a diversidade criam vida, a vida que geram é desordenada". Em certa medida, ela pensava nas relações comerciais, como Aristóteles; muitos concorrentes em convívio haverão de competir, conspirar e prosperar — o que vem a ser a lógica dos atuais "centros de inovação", os *hubs* científicos e tecnológicos da nossa época. Ela também pensava na política, que mais vívida se mostra quando o debate é aberto e acirrado e as coisas acontecem. A cidade precisa funcionar informalmente para que esses benefícios se manifestem; as quatro funções pré-planejadas da Carta de Atenas não dão à cidade essa efervescente capacidade de improvisar e descobrir.[19]

Carta de Atenas [illegible]
[illegible] efervescência [illegible]

O título por ela escolhido, *Morte e vida de grandes cidades*, tem certas ressonâncias. A psicanálise considera que estas palavras, "morte" e "vida", não são apenas figuras de linguagem. A partir da década de 1920, os escritos de Freud descrevem uma luta entre as forças da vida e da morte, Eros e Tânatos. Na família mítica de Tânatos, tal como imaginada na época clássica, a capacidade de causar a morte pode assumir várias formas. As Queres, as violentas irmãs de Tânatos, presidem ao massacre e à doença. O irmão gêmeo de Tânatos é Hipnos, personificação do sono, que traz a libertação da ansiedade e a suspensão das preocupações do estado de alerta — o deus do sono sem sonho. Ela queria despertar a cidade desse sono.

Outra maneira de dar conta das suas intenções é pensar no West Village, tal como o celebrava, como uma espécie de Media Lab transformado em espaço urbano, o auge do ambiente aberto. E o que se poderia dizer contra ele?

Mumford — Lewis Mumford reagiu a cada um dos postulados do "jacobismo", esperando, pelo contrário, que certas maneiras formais de construir a *ville* pudessem abrir a cidade. A ênfase de Jacobs em processos pequenos e lentos como estratégia política não lhe parecia remédio suficientemente forte para enfrentar os grandes empreiteiros e as construtoras. Greves espontâneas de trabalhadores à margem do controle dos sindicatos — as chamadas "greves selvagens" — são atos de protesto que fazem barulho, mas raramente promovem mudanças duradouras. O mesmo acontece com o urbanismo selvagem. É uma crítica injusta com Jane Jacobs; os protestos a partir da base por ela promovidos impediram Robert Moses de transformar o centro de Nova York numa autopista. Apesar disso, Mumford põe o dedo na ferida no que diz respeito à celebração da desordem no pensamento de Jacobs.

Para ele, Jacobs entra em contradição, pois se mostra obcecada com a criminalidade de rua, especialmente assaltos. Todo mundo tem uma história para contar; eram mesmo muito frequentes os crimes dessa natureza no West Village na época em que ela escrevia. A solução de Jacobs para os assaltos se traduz na frase "olhos na rua", referindo-se à vigilância por parte dos moradores dos prédios de poucos andares que permitem ver o que está acontecendo do lado de fora, interagindo com as pessoas que estão na rua e, em caso de necessidade, pedindo ajuda. O problema prático dos "olhos na rua" como preceito genérico está em saber até onde se pode de fato ver: não dá para ver além da virada da esquina ou na rua seguinte.

Mais que isto, a celebração, em Jacobs, da cidade dinâmica e não linear que vai surgindo depende de um permanente estado de espontaneidade. Como muita gente da Velha Esquerda confrontada com a efervescência anárquica da Nova Esquerda, Mumford via aí uma pura e simples impossibilidade, não passando a ideia de autocomplacência narcisista. Estivesse ele certo ou errado a nosso respeito, sua crítica mais contundente é esta: não é com uma permanente espontaneidade que se enfrentam questões de raça, classe, etnia ou religião; é necessária a sustentação de regras estáveis, frente aos impasses e derrotas inerentes à ação política radical. A aversão de Mumford à frouxa flexibilidade de Jacobs deu-lhe uma inabalável convicção. Contando com o tempo lento, com o que o acaso oferecer, sem uma imagem-guia, a vida nas cidades não pode melhorar. Para que as cidades se tornem mais justas, seus alicerces devem ser ordenados pelo planejamento. A *ville* precisa guiar a *cité*.

Mumford considerava ter visto pela primeira vez esse tipo de planejamento para a *ville* quando visitou a Inglaterra na juventude para trabalhar com Patrick Geddes, um socialista fabiano. Por trás de Geddes havia pensadores como Ebenezer Howard e Henry George; o livro utópico deste último,

Patrick Geddes

Progresso e pobreza, publicado em 1879, exemplificava um socialismo não marxiano no qual trabalho e capital se reconciliam num abrangente plano-mestre. O que inspirava os seguidores de Howard e Geddes era a convicção de que a boa arquitetura deve desempenhar um papel de liderança na reforma social, enfrentando a anarquia e a negligência que marcavam as favelas industriais.

As expectativas utópicas de George se corporificam nas cidades-jardim de Howard. A ideia básica de uma cidade-jardim é ligar estreitamente espaços de trabalho, educação, moradia e lazer, cercando-os de um cinturão verde protetor. A "cidade" na verdade são cidades, no plural; ao atingir seu tamanho ideal, uma cidade-jardim deve lançar satélites, lugares menores que por sua vez alcançarão um tamanho ideal, gerando novos satélites. Em cada satélite, o tempo despendido nos deslocamentos entre as atividades coligadas é que determina o tamanho que alcançarão; essas cidades privilegiam o deslocamento dos pedestres e os transportes públicos. Comércio, lazer e escolas ficam perto de casa, mas o trabalho industrial é segregado, especialmente se a indústria for poluidora. A vida da *cité* deve ser coesa: trabalho, família e vida cívica estão sempre ligados espacialmente e, portanto, socialmente.

Esse ideal urbano tem sido concretizado mundo afora. A primeira e mais famosa cidade-jardim foi Letchworth, perto de Londres: a ideia de Howard foi posta em prática por Raymond Unwin e Barry Parker em 1904. Frederic Osborn, sócio de Howard, deu início a uma segunda cidade-jardim em 1919 em Welwyn, mais uma vez nas imediações de Londres. Posteriores exemplos americanos de destaque são Sunnyside, Queens e Radburn, na região de Nova York e Nova Jersey; Greendale, em Wisconsin; Greenbelt, Maryland; e Greenhills, Ohio. À parte o Reino Unido e os Estados Unidos, essa influência se manifestou em Svik, na Eslováquia, no Residencial San Felipe de Lima, no Peru, no Alto da Lapa e no Alto de Pinheiros em São Paulo, Brasil, e no outro lado do mundo, em Sunshine, perto de Melbourne, Austrália, assim como em Timbu, capital do Butão.

de locação

Neste sentido, o "jardim" das cidades-jardim é importante. A natureza devia ser aproveitada, em gigantescos terrenos de cultivo nos cinturões verdes — os planejadores da cidade-jardim foram os primeiros a pensar na agricultura urbana. Mais que isto, consideravam que, com o devido planejamento, a natureza e o ambiente construído podiam se harmonizar. No início da era moderna, os paisagistas estavam divididos em dois campos quanto à criação de um ambiente equilibrado. Um deles recorria à disciplina geométrica. No fim do século XVII, o surgimento de arados largos e semeadores de tambor permitiu o cultivo em longas fileiras regulares, combinando com as linhas retas dos jardins de Le Nôtre em Versalhes. Indo de encontro a essa geometria disciplinadora, os adeptos da rotação de culturas e do plantio em excesso cultivavam campos que pareciam instáveis ou anárquicos, mas cuja alternância era cuidadosamente controlada — assim como os criadores de jardins recreativos do século XVIII inventaram o jardim de estilo inglês, no qual, como vimos ao examinar o trabalho de Olmsted, a natureza parece bravia, mas na verdade é um ambiente estudado. Os planejadores da cidade-jardim queriam disciplinar a natureza como faziam os agricultores geométricos franceses. Os jardins de uma cidade-jardim refletiam a convicção de que, para ser sustentável, uma cidade devia ser ordenada, sendo seus cultivos cuidadosamente planejados, tal como os prédios. A sustentabilidade ocorre de cima para baixo, e não ao contrário.

Como Max Weber, Mumford reconhecia que a modernidade representa um profundo desafio para as cidades, mas ele procedia a um corte mais profundo que Weber. Mumford considerava o localismo uma forma de privação de poder. Os senhores ficam satisfeitos de deixar o povo desfrutar dos prazeres da vizinhança, ao mesmo tempo mantendo o controle global da cidade. Mumford queria que os cidadãos afirmassem seus próprios meios de ação, fazendo exigências radicais, dizendo como deveria ser globalmente a *ville*, em vez de se retirar para a vida local. Essa exigência de uma forma é o lado socialista da cidade-jardim ideal. Ainda assim, a cidadania numa cidade-jardim não encarna a liberdade que Weber imaginava numa cidade-Estado. Os habitantes da comunidade de Siena podiam moldar a forma da sua cidade, mas os cidadãos de Letchworth, não: o plano já está estabelecido.

Os lugares criados por Howard e Geddes em particular pareciam a Mumford uma receita da "cidade sustentável" — expressão, se não me engano, cunhada por Mumford. Embora não previsse a atual crise climática, Mumford previu a questão urbana que ela colocaria: as mudanças climáticas podem ser enfrentadas no nível da *cité*, por exemplo, dirigindo automóveis o menos possível e usando bicicletas sempre que possível? Ou será que uma solução realmente eficaz só pode ser encontrada no nível da *ville*, como no afastamento das usinas de energia das fontes de água dos limites da cidade? Ambas as coisas são importantes, naturalmente, mais qual seria mais? Mumford não tinha dúvida. Os grandes desafios ecológicos ou tecnológicos precisam ser enfrentados acima de tudo no nível da *ville*; as soluções locais, especialmente as de caráter voluntário, são pequenas demais.[20]

Além das cidades, Mumford era também um analista da tecnologia — na verdade, ele é o padrinho de um dos ramos do movimento da "cidade inteligente". Em 1934, quando publicou aquele que pode ser considerado seu melhor livro, *Técnicas e civilização*, ele já fora além da especulação sobre as formas de planejamento de uma cidade-jardim socialista; agora examinava de que maneira as tentativas de extrair uma forma do fluxo, tendo começado na grande revolução tecnológica do século XVII, acabaram influenciando a cultura da máquina do século XX. Na época de Newton, pelo menos era o que argumentava Mumford, o poder da tecnologia ampliou o controle da cidade; agora, a tecnologia se transformou numa força autossuficiente, deslocando as pessoas. Mumford conhecia um pouco Norbert Wiener e admirava a crítica da cibernética por ele feita em sua obra tardia; disse-me certa vez, nesse mesmo sentido, que o *Admirável mundo novo* de Aldous Huxley deveria ser a bíblia de todo urbanista. Na velhice, Mumford mergulhou em profundo pessimismo a esse respeito, considerando que a alta tecnologia não podia ser associada à política socialista.

Técnicas e civilização

Apesar disso, seus interesses técnicos o levaram a criticar o conceito de escala local desenvolvido por Jacobs. Não é possível construir uma infraestrutura, diz ele, pensando em termos de um contexto celular de baixo para cima; é preciso pensar o sistema como um todo integrado. Para tomar um exemplo atual: os engenheiros civis chineses tentam pensar em termos de escala ao enfrentar os problemas de congestionamento de tráfego numa nova cidade nas imediações de Xangai, calculando que, para 40 mil habitantes, precisarão de duas autoestradas de 10 quilômetros de comprimento e 36 metros de largura cada, e pista sem canteiro central, mas com acostamento. Essas grandes estradas precisam então de tributários de 2 quilômetros de comprimento e 13 metros de largura (dimensões de uma avenida de quatro pistas em duas mãos). Os tributários exigem capilares de meio quilômetro e duas pistas. O engenheiro precisa planejar assim, de cima para baixo, para lidar com os milhões de deslocamentos em veículos que circulam na nova cidade e proximidades.[21]

Esse tipo de cálculo é o calcanhar de Aquiles de Jane Jacobs. Ela não tem uma ideia clara sobre como extrapolar do local para o urbano. Não basta, como ela faz, chamar a cidade de uma "coleção de comunidades"; as infraestruturas, como estradas, energia ou água, precisam ser construídas numa escala que vá do todo para a parte. Como se sabe, a redução dos fluxos de tráfego pode arruinar boa parte da cidade moderna, o que tem acontecido. Mas a solução para uma organização equivocada em escala grande está numa melhor maneira de ver a cidade como um todo, em vez de tentar trabalhá-la pedacinho por pedacinho. O urbanismo do próprio Mumford buscava um modo democrático-socialista de pensar em larga escala. A questão da escala em termos políticos tem tudo a ver com hierarquias de valor, decidir quais as coisas mais importantes em relação ao menos importante: como administrar recursos escassos sem estabelecer essas hierarquias de valor? Como podemos estabelecer o que de fato é importante numa cidade?

O debate Mumford-Jacobs diz respeito a duas versões diferentes da cidade aberta. Para Mumford, "aberto" significa abrangente — uma visão abrangente, como na cidade-jardim, envolvendo todos os aspectos da vida dos habitantes. Jacobs se mostra mais "aberta" no sentido dos sistemas abertos modernos, preconizando uma cidade em que haja bolsões de ordem, uma cidade crescendo de maneira aberta e não linear. Mumford tem uma ideia mais fechada da *cité*, pois favorece o comportamento ordeiro e previsível, mas, contrariando suas próprias tendências, pensa de maneira aberta a tecnologia, imaginando uma cidade inteligente que constantemente evolui e se reformula. A ideia de *cité* em Jacobs vem da Escola de Chicago, com o foco nos encontros pessoais cotidianos, mas é também pura Nova York na aversão à cordialidade típica da cidade pequena. Sua política é mais aberta que a de Mumford, eu diria, porque ela enfatiza os processos de discussão, debate e resistência, ao passo que ele entrega aos cidadãos um plano de vida socialista.

Jacobs x mumford
duas versões +

Urbanismo

Urbanismo, fraturado — No apanhado por demais breve da Primeira Parte, eu destaquei um aspecto específico do urbanismo: o fato de se ter tornado uma disciplina fraturada, dividida entre o conhecimento da construção e o da habitação. Certos ramos do conhecimento podem seguir um caminho progressivo, enriquecendo ao longo do tempo o manancial de fatos e ideias. Isto não ocorreu com o urbanismo. Em consequência, não existe hoje uma proposta convincente e globalmente aceita para saber como abrir uma cidade.

Síntese

Na sua origem, o urbanismo moderno buscava a convergência da construção com a habitação, nas experiências de engenheiros que trabalhavam sobretudo debaixo da terra e nos planos da geração de 1850 que trabalhava na superfície. Talvez a relação torta entre construir e habitar seja por demais profunda, estrutural, para que esse empenho viesse a frutificar. Os esgotos de Bazalgette tornaram a cidade mais saudável, mas nem por isto fizeram as pessoas pensar de maneira mais racional sobre a tuberculose ou a peste, como esperava esse eminente vitoriano convencido da inevitabilidade do progresso. Cerdà era um socialista que acreditava que a malha da cidade em forma de grelha serviria ao objetivo de igualdade — um bom ambiente para todos —, mas a igualdade se degradou na monocultura. Em sua época, Olmsted era de fato um radical, acreditando que o entendimento racial podia ser alcançado deliberadamente — mas só num lugar isolado das condições cotidianas de convívio e trabalho. Não deixa de ser uma terrível ironia que o reacionário da Grande Geração, o barão Haussmann, tenha criado ruas e espaços públicos que vieram a funcionar bem do ponto de vista social, embora esse sucesso fosse de encontro às suas intenções. Os teóricos da *cité* não tinham uma expectativa otimista de que fosse possível fazer grande coisa: Simmel achava que a sobrecarga sensorial nos lugares públicos voltaria os indivíduos para dentro de si mesmos; Weber afirmava que, coletivamente, os cidadãos perderam a autonomia.

O século passado se distanciou do grande drama novecentista das tentativas de fazer conviver o vivido e o construído. É bem verdade que os urbanistas de Chicago que estudaram o mundo vivido da *cité* eram sofisticados — verbalmente, não visualmente. Os que sonhavam com a construção do moderno eram audaciosos, mas indiferentes às vozes da gente que viveria nos seus sonhos. A Carta de Atenas proposta por Le Corbusier era uma visão da cidade racional e funcional gerada em alto-mar *para* as pessoas, e não *por* elas. A ruptura entre Chicago e Paris desembocou num conflito entre nova-iorquinos para saber se é possível decidir que uma cidade seja aberta.

Certa vez, quando tentava entender a relação entre *cité* e *ville*, comentei com Jane Jacobs que ela acertava mais com a *cité* que Mumford, ao passo que ele acertava mais com a *ville*. Não foi na época em que a disputa entre os dois fervia em fogo brando em Nova York, mas posteriormente, depois dos anos da guerra no Vietnã, quando ela se mudara com a família para a gélida Toronto. Jane Jacobs era tempero forte em seu plácido refúgio canadense; e assim foi mesmo depois de ser reduzida à imobilidade física. Ficamos amigos do jeito nova-iorquino, vale dizer, discutíamos sempre que eu visitava Toronto. Talvez nossas discussões servissem para animá-la, evocando lembranças da velha torrente verbal incontrolável que animava suas incursões semanais. Mas dessa vez, lembro que ela resumiu a coisa sumariamente, perguntando-me: "Mas o que você faria?"

Segunda Parte

A dificuldade de habitar

4. O anjo de Klee deixa a Europa

Eu não tinha uma resposta para Jane Jacobs. Na verdade, embora discutisse com ela, ela parecia preencher minha imaginação e falar pelos meus sentimentos, como por muitos outros jovens urbanistas. Na década de 1980, eu levei o solavanco de que precisava para virar uma página. Cidades do mundo em desenvolvimento começavam então a crescer de maneira explosiva, e muito pouco eu sabia sobre esses lugares. Comecei a trabalhar com a Unesco e depois no programa de desenvolvimento da ONU; graças à London School of Economics, comecei a passar temporadas em Xangai, Bombaim e Delhi. Meus novos colegas, constatei então, achavam tão difícil vincular *ville* e *cité* quanto as pessoas do meio em que eu vivia — mas difícil nos termos deles.

I. A maneira informal de habitar — o Sr. Sudhir em Delhi

Nehru Place — No sudeste de Delhi, um grande mercado em forma de T foi erguido acima de um estacionamento subterrâneo. Nehru Place surgiu porque na década de 1970 Delhi não dispunha de prédios comerciais suficientes para abrigar os pequenos negócios que proliferavam na época. O organismo governamental de planejamento permitiu então o desenvolvimento da área abandonada que viria a constituir Nehru Place. Nos planos originais, vemos uma praça vazia acima do estacionamento, demarcada por prédios baixos de quatro andares destinados a escritórios de novas empresas, e não a lojas. Ainda hoje restam traços dessa intenção. Os prédios cúbicos alinhados nas laterais de Nehru Place são uma espécie de versão barata do Vale do Silício;

ali, start-ups do setor tecnológico ocupam salas apertadas ao lado de lojas de conserto de computadores e agências de viagens oferecendo preços de ocasião. Mas o espaço externo aberto veio a ser ocupado por estandes de venda. Neles é possível comprar smartphones, laptops e placas-mãe usadas, mas também saris e CDs de Bollywood, às vezes nos mesmos estandes. Multidões circulam por ali exalando a energia do consumo, e são multidões mistas. No multiplex, o mesmo filme de Bollywood foi cortado e montado de maneiras diferentes para as três línguas em que está sendo exibido. Ali pertinho há um gigantesco templo, e também prédios de escritórios mais novos e sofisticados.[1]

A convivência é informal ao longo de todo o dia nessa área descoberta. Ao contrário do que acontece no Vale do Silício, nos Estados Unidos, onde todo mundo faz questão de se vestir com desleixo, aqui os novos empreendedores tecnológicos exibem jeans de marca e mocassins caros. Mas não esnobam a agitação do mercado; uma excelente banca de comida, por exemplo, fica em frente à entrada de um conjunto de escritórios que abriga uma empresa que acaba de entrar para a bolsa. Em vez de almoçar em algum restaurante chique das imediações, a rapaziada em ascensão continua frequentando o estande, comendo em pratos de papel e trocando ideias tranquilamente com a dona da banca, de jeito maternal e meio cega.

À noite, os fantasmas da Índia aparecem, na forma de moradores de rua que ocupam as escadas ou se espalham embaixo das poucas árvores que oferecem algum abrigo. Certa noite, vi quando a polícia tentou afastar essa gente: à medida que os policiais avançavam, os miseráveis se reagrupavam por trás deles; depois que se foram, os moradores de rua se acomodaram de novo — como a polícia sabia perfeitamente que aconteceria.

Essa cena mista não chega propriamente a evocar o West Village de Jane Jacobs, pois Nehru Place, apesar da informalidade e da microescala de sua vida cotidiana, surgiu em decorrência de um planejamento em larga escala. Os planejadores gastaram muito dinheiro para dotar Nehru Place de uma eficiente estação de metrô, além de um simples e não menos eficiente terminal de ônibus. Ligeiramente elevado acima do solo e levemente inclinado, permitindo o escoamento da chuva e a drenagem da sujeira, o telhado do estacionamento, embora dificilmente pudesse ganhar algum prêmio de arquitetura, é um golpe de mestre em termos urbanísticos. Em cima dele, uma *cité* informal veio a ser enxertada numa *ville* planejada.

a vida se impôs (a "montagem" da cidade)

Seria equivocado imaginar, a este respeito, que os pobres só se apropriam de terras não construídas. Muitos lugares colonizados por gente pobre haviam sido anteriormente construídos com determinada finalidade: depósitos, fábricas e semelhantes; esses espaços perderam seu valor por algum motivo, foram abandonados e então reapropriados. Nehru Place é uma versão desse fenômeno da reapropriação; atividades imprevistas sobre uma cobertura transformada em laje foram acrescidas a uma estrutura cujo objetivo original era servir de estacionamento.

visão restrita

Ficam evidentes, aqui, quatro dimensões da informalidade que também marcam outras cidades de crescimento rápido (na linguagem da ONU, "emergentes"). Economicamente, os empreendedores não levam uma vida burocratizada; eles se marginalizaram não em relação à economia legal da Índia, sufocada debaixo de uma burocracia plúmbea. As start-ups dos prédios de quatro andares são dinâmicas, mas tendentes ao fracasso. Do ponto de vista legal, os produtos agora vendidos na área descoberta são eufemisticamente chamados de "produtos cinzentos", o que na pior das hipóteses significa que foram roubados, ou, sem chegar a tanto, mas ainda de forma ilegal, desviados de fábricas ou depósitos, sem pagamento de impostos. Politicamente, como mostra o caso dos moradores de rua com a polícia, Nehru Place é informal na medida em que não é rigidamente controlado. Socialmente, é informal por causa da transitoriedade. Lojas e comerciantes, escritórios e trabalhadores aparecem e desaparecem; aquela banca onde você comprou no mês passado já não está mais ali; a vendedora de kebab meio cega e maternal parece ser, pelo menos na minha experiência, o único elemento permanente. O tempo informal é aberto.

Outras versões de Nehru Place podem ser encontradas numa feira do Oriente Médio ou num estacionamento de Lagos; costumavam manifestar-se nas praças de praticamente qualquer pequena cidade italiana. Em todas elas, vendedores e compradores regateiam produtos sem preço fixo. A indeterminação gera uma espécie de teatro econômico: o comerciante declara: "É o meu melhor preço!"; o comprador responde com algo do tipo: "Mas eu não quero vermelho; não tem branco?"; e o vendedor, esquecendo seu anterior "daqui não passo", retruca: "Não, mas no atacado tem vermelho." A loja parisiense de departamentos acabou com esse teatro econômico; em suas vitrines, os produtos eram dramatizados, mas os preços, fixos. Os produtos do mercado cinzento resgataram uma espécie de intensidade do trato pessoal na cidade.[2]

Foi o que eu acabei aprendendo em contato com a dura realidade em Nehru Place. Minha primeira visita, em 2007, não foi de pesquisa. (A London School of Economics realizava uma conferência em Bombaim nesse ano, e eu não queria que meu conhecimento da Índia ficasse limitado a um salão de conferências.) No dia anterior a minha visita, meu iPhone pifou e alguém me deu uma dica; um gênio dos consertos atendia numa banca junto à esquina sudoeste de Nehru Place. Encontrei o lugar, mas não o sujeito; ele tinha sido "transferido", informou-me uma jovem ali ao lado. Meu colega interpretou a peculiar informação como "ele não quis pagar propina". Se não dava para consertar o celular, talvez eu tivesse de encontrar um outro, o que ali não seria nenhuma despesa extravagante. Muitos produtos são baratos porque, como informou um dos vendedores ao meu intérprete-amigo, referindo-se a uma caixa de iPhones novos, todos vermelhos, "por acaso veio dar nas nossas mãos". Foi ele que ofereceu uma venda "por atacado", dos vermelhos, e nós topamos, sobre uma caixa de papelão virada de cabeça para baixo que servia como balcão de vendas.

Entrei numa furada: o telefone não funcionava. Voltei dois dias depois, encontrei o sujeito e exigi o dinheiro de volta; o amigo indiano que me acompanhava soltou uma verdadeira rajada de imprecações em hindi, e um novo telefone foi entregue. O vendedor de iPhones deu um sorriso, como se fosse um episódio perfeitamente normal do dia de trabalho. Não era nenhum jovem bem-apessoado, mas um sujeito barrigudo e careca exalando um perfume que provavelmente também "acontecera de cair em suas mãos". O que me tocou foi uma foto emoldurada de dois adolescentes exposta sobre a caixa de papelão.

Estava insuportavelmente quente, e eu pingava de suor; depois de me acalmar, o vendedor ofereceu chá, e o líquido quente de alguma forma aliviava o calor. Estávamos sentados dos dois lados da caixa, na qual se viam as marcas de pires de anteriores xícaras de chá; era evidente que a gentileza para acalmar clientes também fazia parte do negócio. Com ajuda do intérprete de pé por trás de mim, eu disse ao vendedor que era pesquisador, e ele respondeu: "Eu sou o Sr. Sudhir." "Sudhir" é um prenome, e o meu interlocutor, evidentemente achando que os americanos também fazem uso do prenome ao travar contato com estranhos, usou o seu, quem sabe acrescentando o "Sr." para indicar que queria ser tratado com respeito.

Depois de vender o outro iPhone vermelho a uma visitante holandesa, tratando de desviar o olhar de mim, o Sr. Sudhir retomou a conversa. Já tínhamos falado de netos, sempre algo que aproxima. E agora ele contava sua história: o Sr. Sudhir tinha frequentado a escola durante alguns anos mais que a norma local numa aldeia a 80 quilômetros dali, o que talvez o tivesse levado na adolescência a buscar a sorte em Delhi, da maneira como pudesse. Alguns contatos o tinham levado a Nehru Place, inicialmente no estacionamento subterrâneo onde atuava a maioria dos vendedores ilegais: "O estacionamento era um inferno", comentou o Sr. Sudhir. "Eu tinha de ficar de olho o tempo todo." Com o tempo, contudo, ele foi para a superfície, ocupando um ponto regular e se tornando conhecido de alguns poucos contatos importantes.

Enquanto conversávamos, eu me lembrava de outras vozes. Na década de 1980, eu tinha feito com o fotógrafo Angelo Hornak um estudo da Rua 14 em Nova York. Naquela distante época anterior à gentrificação, essa importante rua se assemelhava de certa forma a Nehru Place: na Rua 14 havia vendedores de toalhas, papel higiênico, malas e outras utilidades da vida cotidiana que "aconteceram de vir parar em nossas mãos". Os produtos eram oferecidos ali, fomos informados, porque havia "vazamentos" nas operações de frete e transporte do Aeroporto Internacional Kennedy de Nova York. Esse mercado cinzento da Rua 14 servia como espaço público da classe trabalhadora de Nova York, pois praticamente todas as linhas do metrô da cidade convergiam para ele. Nas calçadas, em frente às lojas, alinhavam-se caixas de papelão viradas como o balcão de negócios do Sr. Sudhir.

NY ant. à gentr.

Eu estabeleci contato em especial com um grupo de migrantes africanos que montavam suas caixas de papelão entre a Sexta e a Sétima Avenidas. Eram indivíduos que simplesmente andavam por ali, ganhando alguns dólares por dia, dormindo do jeito que desse, em cantinhos de algum porão ou na rua mesmo, mas apesar de tudo cheios de orgulho. Meu sofrível francês serviu de cartão de introdução a histórias de longas e incertas jornadas de emigração da África Ocidental; de conflitos políticos ou tribais que tinham acabado com empregos, levado filhos à prisão, filhas à prostituição. A fuga para a América era carregada da culpa por abandonar o lar, e nem sequer tinha melhorado sua situação. Seu caminho de vida levava cada vez mais para baixo, e eles estavam deprimidos.

Os negócios duvidosos levaram o Sr. Sudhir na direção oposta. Para ele, o cúmulo da humilhação era apregoar objetos roubados nas profundezas do estacionamento subterrâneo de Nehru Place. Ele ascendeu, literal e socialmente, ao encontrar seu lugar no espaço aberto por cima do estacionamento. O fato de ter montado um negócio de produtos de origem duvidosa não comprometia sua aura de sólido chefe de família. Com seus clientes, o mercado oferecia uma chance de estabelecer "bases sólidas" sobre as quais os dois filhos pudessem se firmar ao assumir de vez o negócio.

O mesmo acontecia, fiquei sabendo, com sua casa. Ao longo do século XX, à medida que a revolução urbana ganhava força, a massa da gente pobre que acorria às cidades ocupava terrenos vazios aos quais não tinha direito legal; há uma estimativa de que 40% dos novos moradores das áreas urbanas no ano 2000 ocupavam terrenos ilegalmente, construindo barracos de blocos de concreto ou papelão. Os proprietários agora querem seus bens de volta; os governos encaram esses conjuntos de barracos, quando se tornam permanentes, como uma praga nas cidades. Ocupando ilegalmente seu local de moradia há quatorze anos, o Sr. Sudhir não vê as coisas dessa maneira. Ano após ano ele promoveu melhorias na casa; quer garantir essas melhorias tornando legal sua ocupação. "Meus filhos e eu recentemente construímos mais um quarto na casa", contou-me, orgulhoso, explicando que a ampliação era feita toda noite, acrescentando-se bloco de concreto após bloco de concreto. Uma perceptiva observadora desses assentamentos, Teresa Caldeira, afirma que esses projetos familiares de longo prazo se transformam num princípio disciplinador de como o dinheiro deve ser gasto ao longo dos anos. Além disso, o esforço coletivo é fonte de orgulho e autoestima da família. O Sr. Sudhir tem uma família a sustentar e uma dignidade a preservar.[3, 4]

e propriedade
do terreno

Sua situação é sociologicamente bem conhecida, embora moralmente desconfortável: uma combinação de valores familiares éticos com comportamento duvidoso. As duras condições de sobrevivência podem colocar gente pobre nessa posição; levada a um extremo de violência, é a história contada em *O poderoso chefão*, de Mario Puzo. Não posso dizer que minha simpatia pelo Sr. Sudhir como pai de família me fez aceitar o fato de ter sido passado para trás por ele. Ainda assim, não fiquei muito indignado; ele era movido pela necessidade, mais que pela ganância, e não era um vigarista convencido.

Nosso chá deveria ter sido um momento de pura confraternização, dois homens de idade avançada compartilhando os frutos de uma vida de luta. Mas, olhando ao nosso redor em Nehru Place, ele encerrou a conversa com este comentário: "Eu sei que vou ser expulso daqui." E era, devo enfatizar, antes a fala de um sobrevivente que de uma vítima. "Na nossa idade", disse-me ele, "não é fácil começar de novo. Mas eu estou de olho..." — e enumerou alguns outros lugares onde poderia voltar a montar seu negócio, ilegalmente. Quais forças tentam expulsar esse admirável vigarista?

Índia

Crescimento formal — O poder nu precisa vestir-se para sobreviver; precisa se legitimar. A promessa de crescimento é uma maneira de fazê-lo; o crescimento abarca o progresso econômico, político e técnico. Os engenheiros civis, essas figuras heroicas do século XIX, acreditavam fervorosamente que assumir o controle das cidades era um feito moral. Na Índia, o colonialismo recorreu à ideia de progresso para justificar a sujeição dos indianos, que eram vistos como atrasados, como acontece em toda lógica colonial. Por trás do crescimento explosivo das cidades ainda se encontra a ideia de progresso, mas agora de uma forma sutil: ela se expressa na crença de que lugares como Delhi devem ser transformados em "cidades de categoria mundial". Quando Delhi foi sede dos Jogos da Comunidade Britânica em 2010, as autoridades justificaram certas mudanças drásticas afirmando que era o momento de modernizar, de compensar o atraso; os dirigentes proclamavam: "Delhi vai parecer Paris!" Paris está à frente, Delhi ficou para trás. "Compensar o atraso" é a ética do poder político e econômico nas cidades emergentes.[5] formada nos países Cen

O poder nu

cidade colon.

De modo mais elementar, o crescimento se manifesta como puro aumento numérico. Esse tipo de crescimento é o que mais conhecemos porque é como contabilizamos lucro; mais dinheiro nas mãos no fim do ano é algo bom. Mas o crescimento de uma população não pode ser justificado dessa maneira. Na Cidade do México, em São Paulo, Lagos, Xangai e Delhi, seres humanos vão chegando em enxurrada, e não no crescimento lento e gradual que Jane Jacobs considerava bom para as cidades. O puro e simples tamanho dessas cidades inundadas de fato assinala uma ruptura em relação à Europa e à América do Norte. Os demógrafos das Nações Unidas contabilizam a atual população de Delhi, por exemplo, em cerca de 24 milhões; a maior

cresc. das cidades

cidade do mundo é Tóquio, com 37 milhões. Em 1950, em contraste, havia em todo o mundo apenas um punhado de cidades com mais de 8 milhões de habitantes; Londres e Nova York oscilam atualmente em pouco menos de 9 milhões. Mas a taxa de crescimento urbano, ao contrário dos números pura e simplesmente, não assinala nenhum abismo entre o Sul e o Norte Globais. Delhi cresce anualmente cerca de 3%; no século XIX, Nova York e Londres cresciam em velocidade semelhante. A diferença é que o motor urbano ocidental está esfriando; até 2050, Nova York e Londres possivelmente terão crescido mais 18%, ao passo que Delhi será pelo menos 100% maior.[6]

ataques físicos aos judeus (Rússia)

Outro dado de semelhança é a motivação para a chegada dessa torrente humana. Embora a metrópole certamente ofereça um brilho sedutor para alguns, a maioria das pessoas é empurrada para ela. Os irlandeses que vieram para as cidades americanas depois da fome da batata em 1846 não tinham alternativa senão deixar suas casas; o mesmo quanto aos judeus que fugiam 1— dos pogroms no fim do século. Certas estatísticas indicam que, uma vez passado o trauma da Partição que separou a Índia do Paquistão, 65% dos indianos urbanos das gerações mais recentes são "migrantes involuntários" das fazendas e aldeias para cidades de mais de 1 milhão de habitantes; outras apresentam a atual onda de grilagem nos meios agrícola e da mineração no Brasil como decorrência de uma década de hemorragia de mais de 70% da população rural para as cidades. Além disso, a OCDE prevê que nas duas próximas décadas a maior parte dos moradores de aldeias terá de se transferir para cidades de mais de 2 milhões de habitantes para encontrar trabalho; as pequenas cidades já não têm como lhes dar sustento.[7]

campo

Uma diferença a assinalar diz respeito ao que acontece quando a torrente humana chega a um lugar. A velha narrativa da migração consistia em deixar o país ou a aldeia, lançar uma cabeça de ponte na cidade e por lá ficar. Hoje, o padrão nas populações pobres é continuar se deslocando depois de se urbanizar. Mandando dinheiro de volta para casa, os migrantes modernos — particularmente no Oriente Médio e no Subcontinente asiático — encaram o lugar aonde vão dar como pouso de trabalho durante cinco ou dez anos, e não como um destino ao qual venham a se integrar efetivamente.

O tamanho de uma cidade parece inextricavelmente vinculado a sua densidade, vale dizer, o número de pessoas concentradas em determinado espaço. Com cerca de 25 mil pessoas por quilômetro quadrado, Delhi é o décimo quinto espaço urbano mais denso do planeta, mas aqui convém examinar melhor o que significa este número. Populações pequenas podem ser de alta densidade; a aldeia francesa de Le-Pré-Saint-Gervais tem maior densidade por metro quadrado que Delhi. Na verdade, muitas das cidades gigantescas de hoje estão diminuindo de densidade. A Cidade do México, por exemplo, tem enorme número de habitantes, mas não é densa, como pude constatar quando saí certa vez do seu centro para participar de uma reunião comunitária na periferia; seis horas depois, ainda estávamos a caminho no carro. Muitas cidades africanas também se caracterizam por se espraiarem em baixa densidade — o que em geral significa que tamanho e densidade devem ser encarados como variáveis independentes.[8]

* Por que as cidades ficam grandes? No século XVIII, o economista Jean-Baptiste Say respondeu à pergunta na sua *loi des débouchés* (lei dos mercados), postulando que "o aumento da oferta gera sua própria demanda"; a ideia é que o aumento do abastecimento de leite, por exemplo, estimula o consumo, por ser o leite abundante e barato. Em cidades como Delhi, a lei de Say já não funciona tão bem: a multiplicação populacional gera uma demanda de serviços que a municipalidade não tem como atender.

Uma resposta mais completa ao "por que ficar grande?" aparece nos escritos de Adam Smith. Como escreve ele em *A riqueza das nações* (1776), os mercados maiores propiciam a divisão do trabalho na produção; um exemplo moderno está no fato de a grande demanda de automóveis baratos ter substituído as carrocerias artesanais antes da Primeira Guerra Mundial, tendo permitido ao longo da década de 1920 aperfeiçoar diferentes tarefas na linha de montagem. A analogia urbana, no caso da tese de Smith, estaria por sua vez no fato de que, se 10 mil pessoas forem direcionadas para uma área que até então abrigava 2 mil, as próprias casas serão construídas de acordo com a divisão do trabalho, com apartamentos de tamanho e formas diferentes, outros espaços destinados a fins especializados, como áreas de estacionamento subterrâneas, e assim por diante. Em outras palavras, tamanho gera complexidade. *

Tamanho gera

Uma "megalópole" decorre desse modelo de crescimento, no qual a divisão do trabalho, das funções e formas se intensifica à medida que a cidade se expande. Em geral, a expansão se dá em termos geográficos ou regionais; Pequim tenta atualmente criar uma megalópole espraiando uma região urbana por centenas de quilômetros, com subcidades interligadas por uma rede eficiente de transportes. Ao contrário do confuso estiramento da Cidade do México, a ideia chinesa é que cada uma dessas subcidades se torne uma cidade em si mesma, desempenhando uma função especializada no contexto da Grande Pequim. O modelo americano neste sentido é a megalópole que se estende de Washington a Boston, desenvolvida no último século ao longo da costa oriental dos Estados Unidos, região urbana analisada depois da Segunda Guerra Mundial pelo geógrafo Jean Gottmann. Gottmann rejeitou os círculos concêntricos utilizados pelos urbanistas de Chicago, substituindo-os por um complicado diagrama de Venn de funções sobrepostas, num território que se estende por 650 quilômetros. Além disso, sustentava que é possível alcançar economia de escala com a combinação em determinada região de transportes, manufatura e serviços sociais.[9, 10]

Uma megalópole não é exatamente o que Saskia Sassen chama de "cidade global". Nas cidades globais, a proximidade entre cidades numa região metropolitana não importa muito. Na verdade, existe toda uma série de serviços financeiros, jurídicos e outros serviços especializados que são desempenhados pela economia global; essas "funções globais" são repartidas entre diferentes cidades, numa rede em que cada uma desempenha papel específico, não importando as distâncias entre elas. Digamos que você esteja para comprar mil toneladas de cobre, tornando-se assim um ator nesse setor do mercado global. O preço por tonelada pode ser negociado em Chicago, que tem um mercado especializado de *commodities*. O financiamento virá de bancos estabelecidos em Tóquio, que acumulam montanhas de dinheiro. A assessoria jurídica necessária pode vir de Londres, onde, em decorrência do passado imperial, existem especialistas com larga experiência de diferentes regimes jurídicos nacionais. Na prospecção do cobre, você poderá buscar ajuda em Dallas, onde, graças às indústrias petrolíferas locais, se concentram especialistas que sabem tudo sobre equipamentos de grande porte. Por fim, você pode precisar molhar a mão de funcionários em La Paz, Bolívia, e Joanesburgo, África do Sul, onde de fato está o cobre, à espera de que você chegue para extraí-lo. Juntas, Chicago, Tóquio, Londres, Dallas, La Paz e Joanesburgo funcionam como uma molécula de cidade global.[11]

megalópole ≠ "cidade global"

Existe uma enorme ligação física entre as cidades globais: o navio cargueiro que vai distribuir o seu cobre. Esses navios-contêiner exigem instalações de descarga e transporte numa escala que transcende os armazéns e docas da era industrial em cidades como Liverpool, Nova York e Xangai; estes, em escala menor e integrados à malha da cidade ao redor, são hoje em dia verdadeiras relíquias funcionais. As docas do rio Hudson em Nova York, por exemplo, ficavam a pequena distância a pé, com carrinhos de mão, das pequenas manufaturas que transformavam fardos de tecido egípcio em roupas americanas; hoje essas roupas, já fabricadas na China ou na Tailândia, são descarregadas em Nova Jersey, que praticamente não tem uma indústria de vestuário. A nova infraestrutura de portos gigantescos os desvincula do resto de uma região urbana, embora estejam integrados à economia global.

Em consequência da globalização, uma velha maneira de pensar a estrutura política tornou-se de certa forma superada. Essa maneira era análoga às bonecas matrioscas russas, cabendo os diferentes tamanhos uns dentro dos outros; as comunidades estavam contidas nas cidades, as cidades nas regiões, as regiões nas nações. As cidades globais não estão mais "contidas" em algum lugar; vão se desvinculando dos Estados-nação que as contêm. Os maiores parceiros de Londres em operações financeiras são Frankfurt e Nova York, e não o resto da nação britânica. E as cidades globais tampouco se tornaram cidades-Estado segundo o modelo weberiano. A cidade global representa uma rede internacional de dinheiro e poder, difícil de ser tratada localmente: em vez de confrontar Robert Moses, um ser humano tangível que vivia em Nova York, hoje Jane Jacobs talvez tivesse de mandar e-mails de protesto para um comitê de investimentos no Catar.

Todas essas forças convergem para ameaçar o Sr. Sudhir. Lugares locais informais se tornam alvos convidativos para os regimes globais. E são convidativos sob dois aspectos.

Digamos que você atue no mercado global de cobre e queira começar a investir em imóveis: terá de seguir um destes dois modelos. O primeiro é o de "oportunidades de investimento". O investidor de oportunidades está sempre em busca do negócio excepcional. Ele identifica um bom negócio local, mesmo vivendo fora da cidade: trabalha com equipes de olheiros altamente especializados e prestadoras de serviços; investe agressivamente para

navio-contêi

*

escala

fundamental

da cidade

subtrair um setor aos operadores locais mais lentos ou agarrar oportunidades para as quais os locais, embotados pela familiaridade, estão desatentos; acima de tudo, ele tem bolsos mais cheios que os locais. Foi assim que empreiteiros canadenses da construção civil internacional se apropriaram inicialmente de vastos terrenos para construir o centro comercial de Canary Wharf em Londres. Os forasteiros juntaram dinheiro de bancos e investidores fora da Grã-Bretanha para aplicar nas docas abandonadas; além disso, os especialistas locais — astutos tubarões de ternos impecáveis contratados pelos canadenses — saíram em busca de imóveis cujos proprietários só tarde demais se deram conta de que tinham nas mãos algo de valor.

Os investidores de oportunidades buscam ganhar dinheiro com determinado aspecto dos sistemas abertos, nos quais um acontecimento de escala relativamente pequena pode desencadear uma mudança maciça no todo. Esse gatilho é o que chamamos na linguagem cotidiana de "ponto de virada". Num sistema fechado, pequenos eventos podem se acumular, mas não determinam uma virada; pelo contrário, exercem esse efeito cumulativo passo a passo de forma suave. O interesse econômico para os investidores de oportunidades é que os pontos de virada ampliam o valor, ao promover grandes saltos inesperados. Na High Line de Nova York, por exemplo, um investimento relativamente pequeno em sementes de plantas, equipamentos de rua, escoras de plataforma e cadeiras e bancos gerou valores infinitamente maiores em terrenos das cercanias, reformas e novos prédios. Num estilo de investimento aberto e de busca de oportunidades, como observa o capitalista de risco William Janeway, os investidores querem saber se determinado negócio pode desencadear outros negócios, e não se é lucrativo em si mesmo.[12]

Era mais fácil conseguir negócios excepcionais capazes de desencadear crescimento nas primeiras etapas da revolução urbana; uma geração atrás, não estava claro que as cidades fossem crescer tão rapidamente no sul ou se regenerar no norte. Hoje, já não são tão numerosos os proprietários de visão curta como os que venderam para os canadenses que criaram Canary Wharf. Assim foi que entrou em cena um modelo mais sofisticado de desenvolvimento.

Trata-se do "investimento no básico". Um plutocrata de Kuala Lumpur pode não ter como saber se um novo prédio em Delhi será um ponto de virada ou não; Kuala Lumpur sabe muito pouco a respeito da relação do prédio com os prédios vizinhos, a comunidade local ou a cidade como um todo. E o plutocrata não precisa se preocupar. (Não tenho nada contra Kuala Lumpur, estou apenas dando um exemplo.) Basicamente, o investimento no básico aplica dinheiro num conjunto de parâmetros, um conjunto de especificações. Decididas as especificações, o investidor sairá em busca de um lugar para construir. Esse tipo de procedimento se ajusta à globalização porque o número de metros quadrados envolvidos e a quantidade de materiais e horas de trabalho podem ser decididos e avaliados à distância. O investidor no básico vai tratar o lugar exatamente como o dinheiro; na verdade, em muitas transações imobiliárias sofisticadas, as especificações da construção determinam o valor do negócio, e não os prédios propriamente.[13]

Na última geração, o investimento no básico vem tendendo a tomar o lugar do investimento de oportunidades nas cidades, assim como as transações padronizadas tomaram a frente em Wall Street, em detrimento dos investimentos de "valor" praticados por financistas como Warren Buffett. O investimento no básico é mais fácil e menos arriscado que o investimento de oportunidades; negocia em termos de fácil quantificação. Além disso, o investimento no básico é adequado particularmente à prática do "*flipping*" — investir na criação e construção de um prédio para vendê-lo antes mesmo que esteja concluído. Enquanto o investidor de oportunidades pode identificar um prédio ou local subestimado, o investidor no básico ganha dinheiro com grandes intervenções, que são atraentes para os governos locais porque oferecem a possibilidade de recolher impostos altos.

investido básico = projeto

O investimento no básico centra-se em projetos, e não em planos urbanos genéricos. Haussmann e Cerdà receberam dinheiro para tecer uma malha urbana, e não para cuidar de um único prédio, uma rua, um quarteirão ou um local público. Ainda na época da Carta de Atenas ou das cidades-jardim, os urbanistas sustentavam que o plano deve ter precedência sobre este ou aquele projeto; este argumento era sua principal arma contra os empreiteiros privados. Hoje a situação se inverteu; os planejadores é que atendem # às necessidades dos projetos — basta lembrar que o mantra do urbanismo oficial em Harvard era "mediar" a relação entre planos e projetos, ao passo que hoje a realidade mostra um equilíbrio de poder dos mais desiguais.

A "cidade-polvo", expressão cunhada por Joan Clos, diretor da ONU-Habitat, aponta as consequências desse tipo de desenvolvimento. Novas rodovias se espraiam como tentáculos, articulando partes da cidade nas quais está sendo investido novo dinheiro, ligando, digamos, um shopping center a torres de escritórios e a novos prédios residenciais; essas ligações atravessam partes negligenciadas da cidade ou contornam favelas, bairros pobres e assentamentos improvisados. A cidade-polvo é uma exportação que tem suas origens na rede de bulevares criada por Haussmann para atravessar as favelas de Paris. Mas a cidade-polvo também representa algo novo. A rede de Haussmann não era um ajuntamento fragmentário de projetos isolados; ele queria realizar um plano global, e o encheu de ruas e prédios. O polvo urbano de Clos é um animal cujas cabeças crescem primeiro, só então sendo desenvolvidos os tentáculos que ligarão essas cabeças, núcleos ou centros de desenvolvimento. O urbanista Liu Thai Ker assinala que esse desenvolvimento desigual veio a ser globalmente disfarçado no jargão profissional com clichês como "conceito da cidade-constelação" ou modelo "policêntrico" de cidade — clichês que ocultam as necessidades coletivas da cidade como um todo.[14]

Recentemente, Nehru Place tornou-se alvo do interesse de investidores no básico na cidade-polvo — atraídos antes por suas especificações do que propriamente como um lugar. Um aspecto técnico dessas especificações explica o motivo da atratividade. O chamado coeficiente de ocupação do solo determina a quantidade de área construída em determinado terreno. Em geral, quanto maior o coeficiente, mais alto o prédio; para acrescentar andares a estruturas existentes, quase sempre é promovida uma alteração nas leis sobre o coeficiente. Em Delhi, as próprias autoridades alteraram a lei, elevando o coeficiente de 150% para 200% em grandes terrenos. Desse modo, a borda relativamente baixa dos prédios alinhados em Nehru Place pode tornar-se coisa do passado, contemplando as autoridades a possibilidade de alterar a histórica restrição a uma altura de 17,5 metros. Se a *ville* física assim aumentar o valor, o mundo da cobertura do estacionamento tem toda probabilidade de ser desalojado, e apagada a história do prédio.[15]

Por todos esses motivos, o crescimento formal da *ville* é inimigo do Sr. Sudhir. Embora o saiba, por que ele não fica deprimido com isto, como aconteceu com seus colegas da Union Square em Nova York? As chances do Golias global parecem descomunais diante desse tranquilo e idoso David.

Ainda que pareça difícil imaginar uma sociedade mais desigual que a Índia tradicional, com suas castas, o fato é que o desenvolvimento econômico está redesenhando o mapa da desigualdade. Esse mapa é mais matizado do que parece indicar a correlação entre crescimento e desigualdade estabelecida pelo economista Thomas Piketty. Como acontece em outros países, a elite indiana se apropriou de uma fatia bem grande da nova riqueza do país; a atenção de Piketty está voltada para o caráter desproporcional desse pedaço. Mas essa voracidade encobre uma outra história. Uma minoria considerável está se saindo melhor que nunca, evoluindo da pauperização para uma condição mais intermediária, o que pode significar habitação num espaço maior que o mínimo de 3 metros quadrados por pessoa estabelecido pela ONU, ou a posse de um cartão de crédito.

Na China, cerca de 300 milhões de chineses alcançaram essa situação na última geração à medida que se transferiam para cidades. Na Índia, um relatório do Banco Mundial em 2015 indicava que na década anterior cerca de 9% da população tinham avançado nessa direção; mulheres e jovens especialmente se beneficiaram de oportunidades urbanas. Surpreendentemente, os índices de mobilidade ascendente na Índia nesses termos são comparáveis aos dos Estados Unidos. Do lado negativo, um outro estudo do Banco Mundial mostrava que é problemático manter esse status acima da pobreza ao longo do tempo, sobretudo para os que trabalham fora do setor público — e neste sentido a precariedade na Índia é mais uma vez comparável à que se verifica nos EUA. Até mesmo uma leve piora nas condições econômicas representa uma ameaça de perda de emprego para essa camada; tanto na Índia urbana quanto nos Estados Unidos, essa faixa da população destina uma parte excessivamente importante da renda para a moradia, ou então luta todo mês para pagar juros da dívida no cartão de crédito. A situação da classe do Sr. Sudhir, assim, é antes incerta que fadada ao fracasso. Seus valores se estruturaram em torno dessa distinção.[16, 17]

A situação do Sr. Sudhir representa hoje uma forma de avaliar a afirmação de Pico della Mirandola, citada no início do livro, de que é o homem que se faz. As forças por trás da atual economia política urbana certamente são ameaçadoras, mas não inteiramente imobilizantes para um homem na base da pirâmide como o Sr. Sudhir. Ele pode saber perfeitamente que os empreiteiros ricos e seus paus-mandados políticos são indiferentes ao seu destino, mas não fica obcecado com isto. Para sobreviver, ele não pode se dar ao luxo de sucumbir a uma depressão incapacitante; não tem escolha senão acreditar que o homem é que se faz. Na verdade, em sua cidade emergente, muita gente como ele vem evoluindo da pobreza absoluta para uma situação mais ambígua. Isso se deve, para usar a metáfora de Joan Clos, ao mundo aquático que cerca o polvo urbano; na economia informal, esquecida pelo planejamento de grandes projetos efetuado de cima para baixo, ele vai abrindo caminho, juntamente com outros como ele, com muito pouca ajuda ou sem ajuda nenhuma do alto da pirâmide.

Enquanto suas circunstâncias permanecerem ambíguas, ele pode continuar acreditando em sua capacidade de lidar com elas. Os valores da família em que deposita sua fé podem ser considerados como *seus* valores. A ambiguidade, aqui, fundamenta uma ética pessoal. Isto acaso valeria também para aqueles que, seja no Norte ou no Sul Global, vivem em circunstâncias menos aquáticas?

Para encontrar uma resposta, pode ser interessante olhar de cima para baixo em outra cidade emergente. Mais perto de Delhi que Paris temos Xangai, cidade asiática que tem servido de modelo para a modernização. Em Xangai, podemos olhar com os olhos de um de seus planejadores. Ela de modo algum se mostrava triunfalista quanto aos seus próprios poderes; em vez disso, lamentava o que viera a destruir no processo de transformação de sua cidade numa cidade de categoria mundial.

II. "Eles ocupam mas não habitam" — Madame Q em Xangai

"Não havia batom na Mongólia", comentou comigo Madame Q (eu alterei seu nome) enquanto observávamos uma jovem arquiteta, uma dessas típicas jovens estilosas na casa dos vinte, preparar uma maquiagem sofisticada. A mãe de Madame Q era tradutora do inglês, e por isto veio a ser alvo da Revolução Cultural. Como no meado da década de 1960 todo conhecimento especializado era considerado burguês, contrário ao estabelecimento de vínculos, tal conhecimento devia ser expulso da cabeça de uma pessoa, e assim a mãe foi mandada para o norte para quebrar pedra. E não sobreviveu por muito tempo. Órfã e adotada por um casal sem filhos, sua filha desenvolveu uma capacitação mais adequada "ao povo", formando-se como engenheira civil, com especialização em materiais de construção.

Xangai entrara em decadência durante os anos da Revolução Cultural, especialmente no equipamento habitacional. No fim da década de 1970, quando Deng Xiaoping abriu mais espaço para a iniciativa individual, Madame Q, assim como muitos outros de sua geração, quis virar uma nova página na cidade, fazendo-a nova, grande e rápida. O conhecimento do concreto abriu-lhe as portas de escalões inferiores do governo municipal.

Eu conheci Madame Q num banquete em 2003. Ela aparece ao meu lado na terceira parte de uma série de filmes realizados por Alexander Kluge, *The Civilization of the City* [*A civilização da cidade*]; na tela, ela já dá sinais do devastador câncer que haveria de consumi-la em poucos anos. Para mim, ela teve uma vida trágica, uma juventude entristecida pela perda, a idade adulta abreviada pela doença, mas não era dada à autocomiseração. De fato considerava que sua vida profissional fora determinada por um grande erro. Quando a conheci, Madame Q começava a duvidar do que ela e seus colegas tinham feito; tratou então de procurar preservar o quanto pudesse do que restava da velha cidade.[18]

O governo se transforma em investidor no básico — Xangai foi a certa altura um importante entreposto comercial de trocas com o Ocidente, com franquias britânicas e francesas conferindo um aspecto europeizado a sua orla marítima, o Bund, onde se juntavam os estrangeiros. Por trás dessa casca imperial havia uma vasta cidade puramente chinesa que passou no início do século XX por um desenvolvimento industrial. Mao Tsé-tung brecou esse desenvolvimento, mas quando seu sucessor, Deng, voltou a abrir a China para o exterior, Xangai firmou-se inicialmente como centro da indústria básica; mas rapidamente viria a se metamorfosear em foco de manufaturas de alto nível, serviços financeiros e "indústrias criativas" nas áreas artística e de alta tecnologia.[19]

O renascimento requeria novos prédios, em especial no setor habitacional. Em 1992, o Partido Comunista de Xangai lançou seu Plano 365, para a demolição de 3,65 milhões de metros quadrados de moradias antigas; em 2000, 2,7 milhões de metros quadrados tinham sido demolidos, com a construção de 1 bilhão de metros quadrados de novas habitações e centenas de quilômetros de rodovias para interligá-las; o bairro financeiro de Pudong surgiu praticamente do nada. Esse frenesi de construção culminou nos 45 bilhões de dólares gastos pela cidade para uma total faxina antes da Expo 2010. Em consequência, nos primeiros anos do atual século, os empreendimentos urbanos da China como um todo consumiram 55% do concreto produzido no mundo e 36% do aço.[20, 21]

O Plan Voisin chegou a Xangai na forma de torres finas como agulhas, cada uma delas cercada de um pouco de espaço verde. Em 1990, havia 748 prédios em Xangai com mais de oito andares; em 2015, eles eram 36.050, em sua maioria separados dos vizinhos por espaços abertos. Um luxuoso exemplo atual desse estilo vernacular Paris-Xangai de arquitetura é Yanlord Garden, perto da beira-rio no bairro de Pudong; as torres mais baratas seguem o mesmo formato, cada prédio completo em si mesmo e separado como uma "torre no parque". O toque chinês está em que as torres são localizadas em função das regras de geomancia do feng shui.[22]

O agente dessas mudanças, o investidor no básico da cidade, tem sido o Partido Comunista de Xangai. Bastava que o partido desse sinal verde, e os empréstimos bancários e licenças de construção apareciam; sem sinal verde do partido, nada acontecia. Mas a era maoista do ditador declarando suas preferências e mandando executá-las já acabara. Agora, comissões e reuniões ocorriam de modo impessoal, tudo se desdobrando nos bastidores; tudo decidido por entendimento tácito. Uma maneira meio tortuosa de proceder defensivamente era incumbir empresas privadas das demolições; dessa forma, se os moradores protestassem, ficaria parecendo que a culpa era da iniciativa privada, e não responsabilidade do partido. Essa combinação de poder exercido por trás do pano pelo partido comunista e ação da iniciativa privada revelou-se extraordinariamente eficaz. Uma vez grafitada num prédio a palavra *chai* ("demolição"), ele terá desaparecido em uma ou duas semanas, às vezes até no dia seguinte.[23]

A destruição urbana repentina é uma tradição chinesa que remonta ao século XII, quando as dinastias sistematicamente botavam abaixo palácios e prédios emblemáticos de regimes anteriores, erguendo novas construções para assinalar a mudança de regime. A novidade na era moderna é que o bota-abaixo se aplica a prédios de uso mais comum.

A febre especulativa em certas áreas da cidade saiu muito na frente das necessidades habitacionais; prédios e até florestas de novas torres continuam vazios ou são apenas parcialmente ocupados. Na verdade, algumas áreas de Xangai são assustadoras: caminha-se literalmente horas seguidas entre torres-fantasma nas quais nenhuma luz se acende à noite, onde não parece haver presença humana em momento algum. Mas os prédios vazios são apenas parte do problema de construir tanto com tanta rapidez. "Vamos levar menos tempo para chegar ao meu escritório do que ao seu em Londres", vangloriou-se Madame Q em dado momento, falando das novas autopistas, superlotadas mas fluindo bem. Mas em outra oportunidade percorremos uma autoestrada ultramoderna que levava a uma fábrica nos subúrbios da zona norte. Também esta rodovia fora magnificamente construída, com acostamentos e canteiros centrais muito bem planejados, mas se tornara uma estrada para lugar nenhum; a fábrica que estaria no fim da linha fora transferida para o Vietnã, onde os salários são mais baixos. Hoje existe em Xangai certo número dessas autoestradas esplendidamente traçadas para lugar nenhum, testemunhas do risco de uma relação fixa entre forma e função.

Embora tenha sido construída de maneira excessivamente rígida, a nova cidade de Xangai não deixa de ser impressionante. "Preste atenção, não há cheiro de fezes em lugar nenhum", disse certa vez Madame Q enquanto percorríamos um novo projeto habitacional. Apesar da pesada poluição do ar causada pelas usinas de energia que ainda queimam carvão, as modernas condições de saneamento acabaram com a imemorial ameaça da cólera em Xangai. Eu esperava uma qualidade muito baixa de construção das florestas de novas torres, mas estava enganado. Madame Q e seus colegas investiram de verdade em materiais básicos, e a mão de obra é excelente; esse cuidado também fica evidente na jardinagem externa, com as plantas plantadas e drenadas adequadamente.[24]

A teoria da "destruição criativa" costuma ser citada para se referir ao que aconteceu em lugares como Xangai. A expressão é do economista Joseph Schumpeter. O investimento no básico é um bom exemplo do que ele tinha em mente em seu livro *Capitalismo, socialismo e democracia*: um imóvel como Nehru Place é comprado, talvez posto abaixo completamente e construído de novo, ou então seus usuários são varridos pela gentrificação; cria-se algo novo e mais produtivo. "A destruição criativa", diz ele, "é o fato essencial do capitalismo. É no que consiste o capitalismo e o modo de ação de todo empreendimento capitalista." Na visão schumpeteriana, o Partido Comunista, ironicamente, seria o instrumento para pôr em ação esse fato capitalista essencial. Quando comentei com Madame Q, ela achou a fórmula grosseira; a cidade já tinha decaído anteriormente, de modo que nada havia de arbitrário na decisão de pô-la abaixo. (Em defesa de Schumpeter, devo dizer que ele se mostrava altamente crítico de movimentos que propunham acabar com alguma coisa apenas para colocar algo novo no lugar; muitas "inovações", sustentava, não são inovadoras nem produtivas.[25])

Na verdade, Madame Q não estava convencida de que boa parte do pensamento ocidental fizesse muito sentido nas cidades chinesas. Certa vez, dei-lhe um exemplar de *Morte e vida de grandes cidades americanas*, de Jane Jacobs, achando que aprovaria o livro. Mas não. A grande campeã americana das vizinhanças de pequenas dimensões, do crescimento lento e da política de baixo para cima era excessivamente "americana". Crescimento lento é bom para países ricos. Além disso, Madame Q achou Jane Jacobs ingênua na questão da espontaneidade, que para ela era sinônimo de bandos ameaçadores de Guardas Vermelhos durante a Revolução Cultural.

Lewis Mumford fazia mais sentido para ela. Como ele, Madame Q considerava que a cidade precisa ser tornada coesa pela integração de suas funções de uma maneira formal e ordenada. Mas a escala de uma cidade-jardim não podia ser assim tão facilmente exportada. Na concepção original de Ebenezer Howard, as cidades-jardim deviam conter cerca de 60 mil habitantes; um lugar com tão poucas pessoas não passaria de mero pontinho na paisagem de Xangai, ou em suas recentes cidades-satélite, onde a norma varia em torno de 3 a 4 milhões de pessoas: seriam necessárias mil cidades-jardim interligadas e funcionalmente relacionadas para transformar a região metropolitana de Xangai em 2050. Da mesma forma, o Plan Voisin original de Le Corbusier seria capaz de abrigar, nos meus cálculos por alto, de 40 mil a 45 mil pessoas no máximo. Um crescimento urbano como o da China expõe os limites dos dois planos quando se trata de criar coerência para uma megacidade.[26]

Dentre os três fundadores ocidentais, Frederick Law Olmsted, com sua crença no fator socialmente unificador dos espaços verdes, era o mais provocante para ela, por ser o mais perturbador. Os projetos paisagísticos da nova Xangai não serviram para juntar as pessoas; na verdade, a floresta de torres, concretização do Plan Voisin em escala gigantesca, gerou uma crise social. As consequências sociais do investimento no básico por parte do Estado tornaram-se tangíveis em forma de construções. Para abrir espaço para a floresta de torres, os planejadores de Xangai rabiscaram a temida palavra *chai* no típico assentamento informal da cidade, o shikumen.

O alvo — Os shikumen são formados por pátios frontais e traseiros fechados nas laterais, separados por um prédio; o acúmulo desses pátios duplos forma uma malha celular. A palavra "shikumen" refere-se à porta de entrada do pátio frontal; é emoldurada de pedra num meio arco, ou aro (significado literal da palavra). Uma sucessão de shikumen cria uma alameda ou aleia, chamada *lilong* ou *longtang*. No fim de cada alameda, outro portão; a junção de vários *longtangs* paralelamente permitirá criar, nas extremidades, os lados de uma rua. Uma maneira de imaginar a forma urbana como um todo é tomar a rua como uma artéria, os *longtangs* como seus capilares, os pátios fechados nas laterais como membranas das células sanguíneas e os prédios propriamente como o que é sólido no interior.

Embora a malha celular seja antiga e disseminada em todo o mundo, em termos locais ela pertence à moderna história de Xangai. A Rebelião de Taipé no meado do século XIX gerou grande afluência de populações pobres em busca de refúgio em Xangai — oportunidade que as construtoras locais não deixaram passar. Os shikumen foram construídos originalmente como habitações para uma única família, sendo destinados a proprietários de terras ou comerciantes deslocados. Depois de 1900, esse tipo de pátio começou a abrigar gente mais pobre que a primeira leva de residentes. Os pobres preferiam em grande medida levar a vida nos pátios do que no interior, em compartimentos superlotados — por exemplo, habitualmente cozinhando ao ar livre.

Pobreza e opressão geraram improvisação nos pátios. Alimentos e combustível eram compartilhados nas épocas de grande escassez, o que se refletia em índices mais baixos de fome que no campo. Embora na era Mao os comunistas tivessem montado um sistema de espionagem de vizinhança para fiscalizar os portões, exatamente como os proverbiais *concierges* franceses que relatavam qualquer coisa suspeita à polícia, o sistema não ia lá muito bem das pernas, pois até a época da Revolução Cultural os moradores dos shikumen sempre que possível evitavam prestar informações sobre os vizinhos.

No shikumen, a informalidade significava se virar coletivamente — um comunismo da sobrevivência praticado frente ao comunismo oficial. É verdade que a vida coletiva que marcava o shikumen podia ser encontrada em outras formas construídas. Alguns conjuntos habitacionais de prédios altos tinham sido construídos em épocas anteriores para determinadas empresas estatais; os moradores viviam numa espécie de cidade empresarial vertical, com banheiros e cozinhas comuns. Na década de 1990, contudo, a propriedade particular individual tornou-se a norma, e os banheiros e cozinhas compartilhados desapareceram. "Moradia" passara a significar um apartamento individual, e não um prédio coletivo. Foi para a vida coletiva local da cidade, encarnada sobretudo nos shikumen — mas também, já agora, nessas cidades empresariais verticais —, que se voltou a era pós-Deng.[27]

Confinados em seus apartamentos individuais, os moradores começaram a sofrer dos males do isolamento. Surgiram flagrantes sinais de desconexão social, por exemplo, na negligência em relação aos idosos; esse abandono dos avós assumiu tais proporções que recentemente o governo o declarou crime passível de punição. É crescente a incidência de delinquência entre adolescentes que se saem mal nas olimpíadas educativas oficiais — jovens que passam então a viver numa espécie de limbo urbano, perambulando pelos espaços abertos em torno dos prédios. A situação de isolamento em que as pessoas vivem levou ao aumento dos índices de depressão e mesmo de suicídios nesses novos e ordenados blocos de torres, temas tabus que finalmente começam a ser debatidos abertamente. Os sinais de desconexão entre gerações, crescente criminalidade juvenil e anomia adulta em Xangai são mais flagrantes nas famílias nativas da cidade que se viram desapossadas de sua vizinhança tradicional. Madame Q resume o problema sucintamente: "Eles ocupam mas não habitam." Uma *ville* de categoria mundial parece ter destruído sua *cité*.[28, 29, 30]

"Antes uma ilustração da vida que a vida propriamente" — Pouco antes de sua última quimioterapia, Madame Q e eu sentamos num bar para tomar um café expresso que orgulharia qualquer napolitano. Estávamos num *lilong* reformado em Xintiandi, zona sagrada para o partido desde que Mao lá realizou o Congresso do Partido Comunista num prédio de esquina. Inicialmente, eu compreendi mal Madame Q quando ela comentou: "Não é o que eu queria." Achei que se referia ao regime médico inútil e degradante que lhe era imposto. Mas ela se referia a Xangai.

A partir de 2004 aproximadamente, tanto os moradores quanto os planejadores começaram a pensar seriamente em alternativas ao modernismo encarnado pelas torres brancas. Em certa medida, esse impulso levou à reforma dos shikumen. O nosso bar era uma linda recriação. Artesãos e operários de talento tinham cortado madeiras e forjado conexões de ferro para fazer parecer que o velho prédio estava em seu estado original, embora o café oferecesse wi-fi. Outras reformas na área ocultaram sobrados ou apartamentos caros por trás de fachadas tradicionais de tijolo completamente restauradas. Os tradicionais trincos de ferro de muitos shikumen reformados contribuem para interessar compradores, mas as entradas na verdade são controladas eletronicamente; como em outros lugares, a reforma transformara objetos funcionais em presenças puramente simbólicas.

A reforma dos shikumen existentes significou a expulsão daqueles que outrora faziam dele uma *cité* viva. Os compradores desse movimento de gentrificação, gente na casa dos vinte tão interessada nos shikumen, considerados agora "descolados", queriam viver nessa aura simbólica, mas não no convívio dos seus antigos moradores, "gente de verdade". Os conhecidos pecados gêmeos da gentrificação e da expulsão foram debitados na conta do urbanista Richard Florida, cujo livro sobre as classes criativas tornou-se há vinte anos aproximadamente a bíblia de uma nova ideia da cidade. Numa cidade dinâmica, o domínio deve caber ao que é jovem, empreendedor e de mente orgânica, devendo desaparecer o que é velho, cansado e bem-comportado. A economia criativa deve ser ao mesmo tempo coletiva e informal, antes mesa compartilhada que escritório fechado — o que se traduz em termos urbanísticos na "zona de inovação", no "foco de criatividade", nas palavras de Florida. Em Xangai, isto define a força gravitacional da estrutura comunitária semelhante a uma concha do pátio de um shikumen.[31,32]

Nehru Place também é um foco de criatividade, acomodado nas salas meio decadentes dos prédios que contornam o espaço aberto do mercado. Em seu estado relativamente não gentrificado, ainda não se manifestou o impulso para ligar o influxo das classes criativas à expulsão das demais; na verdade, boa parte do estímulo para a geração na casa dos vinte, ali, está no convívio com o exterior fora de moda. As longas filas na banca de *chapati* da velha senhora em Nehru Place contrastam com os interiores despojados e de iluminação sofisticada dentro dos shikumen de hoje, onde só se vê um tipo de pessoa.

O shikumen é uma simulação, uma cópia do que um dia houve ali; existe um outro tipo de simulação que importa um prédio construído em outro lugar. Naturalmente, não há nada de especificamente chinês nisso. O desenvolvimento urbano do litoral dos Estados Unidos transpõe a arquitetura colonial da Nova Inglaterra para um pântano na Flórida; a extensão urbana experimental de Poundbury, na Grã-Bretanha, patrocinada pelo bolso sem fundo do príncipe de Gales, recria uma aldeia inglesa tradicional; fachadas elizabetanas e georgianas foram aplicadas a estruturas com encanamento modernizado. De fato, é digno de nota que a empresa de arquitetura que supervisionou a reforma de Xintiandi tenha ganhado reputação reconstruindo fielmente o mercado setecentista de Faneuil Hall em Boston, que na verdade foi a certa altura o principal mercado de alimentos da cidade, mas hoje é onde se compram legumes orgânicos especiais ou pães artesanais.

Mas também existe algo especial em Xangai nesse movimento de compra de simulações de lugares onde alguém mais viveu em outra parte do mundo. É possível comprar um apartamento em Thames Town (Inglaterra vitoriana, com direito a cabines vermelhas de telefone; historicamente, uma perfeita mixórdia, mas e daí?); ou em Holland Village (um moinho de vento e casas estreitas de tijolo); ou logo ali perto em Anting German Town (Bauhaus doméstica). "É como o Disney World", declarou recentemente um empreiteiro de Xangai, referindo-se a projetos seus e de outros. O filme chinês *O mundo* mostra um parque temático de simulações de várias cidades do planeta, um lugar mantido em funcionamento por empregados infelizes e deprimidos por terem de montar e cuidar dessas ilusões.[33]

Como os produtos internacionais que inundam a cidade, essas simulações ambientais representam marcas conhecidas e aprovadas. Despertam sentimentos de viver num lugar bem estabelecido, e, por associação, conferem uma aura de enraizamento. Talvez as pessoas precisem mesmo dessas marcas conhecidas numa cidade onde tudo acontece num ritmo e numa escala que os moradores não conseguem entender, nem tampouco visitantes como eu. Talvez tenhamos em funcionamento aí uma regra geral: enquanto a economia política se precipita para a frente, o gosto arquitetônico olha para trás. É bem verdade que nem só os chineses buscam a tranquilização e o sentimento de confiança oferecidos pela simulação de uma marca conhecida; o enclave de Poundbury patrocinado pelo príncipe Charles é atualmente um lugar muito visado porque muita gente se sente atraída, como no caso da Downton Abbey fictícia, por uma versão romântica da "verdadeira" Inglaterra. Mas na China, ao contrário do que acontece na Grã-Bretanha, existe um movimento inexorável para a frente.

Em Xangai, Madame Q detestava as reapropriações comerciais do passado, em decorrência de um sentimento nacionalista quanto à "missão da China". Apesar do que sofreu nas mãos do regime, ela ainda era uma espécie de idealista — como os prisioneiros do gulag russo que se aferravam à convicção de que, "se Stalin soubesse", eles seriam libertados. A crença na "missão da China" fortaleceu-se na vida de Madame Q à medida que o ideal de uma China próspera se tornou realidade econômica. Em vista do passado chinês, ela não gostava de tapar o sol com peneira — mas também acreditava na China como líder.

Não deixa de ser irônico, assim, que seu último trabalho — ao qual só se entregava esporadicamente, com o avanço do câncer — tenha sido assessorar a restauração do Bund. Antes da Revolução Comunista em 1949, quando Xangai era uma importante ligação portuária e comercial da China com o resto do mundo, o Bund era seu epicentro: uma orla marítima onde se perfilavam prédios altos de retaguarda desordenada e suja, cheia de marinheiros hospedados em hotéis baratos; havia também uma grande colônia de estrangeiros em trânsito, sobretudo russos brancos fugindo dos bolcheviques; nas ruas traseiras, clubes de sexo barato e ópio. Perto do Bund havia mansões de europeus ricos que raramente se misturavam com os chineses que controlavam. Como preservar e reproduzir essa rica história?

Madame Q pensara em afixar em vários prédios do Bund placas explicativas contando sua história; essas placas informariam que "a família de fulano sofreu de tuberculose nesta casa por três gerações", ou então "neste prédio, empresas britânicas supervisionavam a importação de ópio para Xangai". Mas só é possível fazer a curadoria de um ambiente preservado nesses termos se as pessoas quiserem lembrar como o lugar de fato era. O projeto então fracassou; as torrentes de visitantes que passam por ali não querem ser lembradas de sofrimento.

Num dos seus romances, *Light Years*, o escritor James Salter comenta que uma família americana idealizada parece "antes uma ilustração da vida que a vida propriamente". As ilustrações a que Xangai recorreu são as respostas da cidade à perda das suas *cités*. No tipo de lugar em que se transformaram Xintiandi e o Bund, é a imagem esterilizada e simplificada que domina. Em vez de despertar a curiosidade sobre como era viver de certa maneira, a imagem impede a investigação. Mas a simulação esterilizada traz em si uma tristeza. É possível que Olmsted tenha tocado Madame Q em virtude das ilusões de sociabilidade que tentava criar nos seus parques. O que aconteceu em Xintiandi também é uma ilusão, evocando um modo de vida que era sociável e compartilhado, mas que se foi. Aí está um grande dilema para o urbanismo: como se ligar ao passado — um passado do qual se possa sentir falta — sem transformar a cidade num museu.[34]

Simulação versus vernáculo — "Autêntico" é um conceito vago na construção. O impulso para fazer uma nova estrutura parecer de outra época ou de outro lugar tem sido ligado no urbanismo ocidental a revivescências clássicas, como no caso da fachada da igreja de São Trófimo, construída no meado do século XII em Arles, França, como se fosse um templo romano. Esse tipo de resgate é mais perturbador visualmente que verbalmente; um poeta moderno usando uma sextina renascentista só despertaria no leitor mais cultivado a sensação de ser uma forma muito antiga de poema.

No trabalho de preservação, o problema da autenticidade está em até onde recuar para restaurar um objeto. A forma mais autêntica do objeto seria aquela em que foi originalmente concebido? Seria cabível discutir o momento a escolher: no trabalho no Bund, o debate consistia em saber se a referência seria a década de 1920 ou o ano de 1949, sendo aquele o período em que o Bund foi invadido por refugiados, e este o ano de fundação do Estado comunista chinês. Mas será que é preciso haver realmente um momento definidor? Atribuir uma identidade "autêntica" a um lugar significa negar o trabalho transformador do Tempo — como na Williamsburg colonial americana, ou no caso das cópias georgianas exatas feitas por Quinlan Terry na Grã-Bretanha.

São poucos hoje em dia os bons preservacionistas que se inclinam para esse tipo fixo de simulação. Pelo contrário, a tendência será escavar camada por camada o decorrer histórico de um lugar, ou as ataduras de um prédio, para remover tetos falsos ou pinturas sobrepostas e revelar o passado: a preservação tem como objetivo revelar as transformações do original. Na renovação do Neues Museum em Berlim, o arquiteto David Chipperfield seguiu essa lógica, deixando expostos os buracos de balas nas paredes do museu para transmitir sua história durante a Segunda Guerra Mundial. Se Xintiandi fosse "preservada" nesse espírito, os danos gerados pela pobreza não seriam apagados dos prédios; poderia haver um esforço no sentido de mostrar de que maneira estruturas originalmente destinadas a refugiados ricos em Xangai se degradaram, acabando por se transformar em favelas para os pobres — embora essa narrativa pudesse tornar os prédios menos desejáveis para os ricos da faixa dos vinte em busca de moradia. Da mesma forma, as estruturas do Bund da época imperial até a dos prostíbulos e casas de ópio e a destruição da Revolução Cultural seriam conservadas, para expor essas feridas.

Este é um urbanismo vernacular. Leva adiante no tempo a lógica da conservação pela narrativa, buscando maneiras de fazer com que novas formas nasçam das velhas, mas continuando a se relacionar com elas. O planejador poderia tentar preservar a altura dos prédios numa época anterior, mesmo se as fachadas se tornarem radicalmente diferentes do estado original. É verdade que as simulações fixas são muito mais populares que os desdobramentos vernaculares. Na verdade, a preservação histórica pode se transformar em melodrama, opondo David, que protege a herança, a Golias, que quer derrubar o passado e colocar no seu lugar aquelas caixas de aço e vidro sem alma. David não exige: "Construam algo melhor! Inovem!" Pelo contrário, ele triunfa quando nada muda. Por trás desse contraste há uma questão ética mais ampla.

III. O anjo de Klee deixa a Europa — Walter Benjamin em Moscou

Os contrastes entre Delhi e Xangai hoje em dia talvez sejam esclarecidos por um texto que não trata de nenhuma das duas cidades e foi escrito quase um século antes. Trata-se de um ensaio de Walter Benjamin intitulado "Teses sobre a filosofia da história", ponderações de um escritor sobre os desequilíbrios causados pelo crescimento, as formas de nostalgia que surgiram na destruição criativa e as energias estimuladas pela atividade informal — todos eles temas suscitados pelas visitas de Benjamin ao ambiente comunizante da cidade de Moscou na década de 1920 e por suas reflexões sobre uma pintura.

Em 1920, Paul Klee criou a imagem *Angelus Novus*, uma figura em nanquim de braços abertos. O escritor Gershom Scholem viu o desenho nesse mesmo ano, comprou-o e o pendurou em seu apartamento em Munique. Walter Benjamin o viu no apartamento de Scholem, comprou-o e o manteve consigo até se suicidar em 1940. Pouco antes de se matar durante tentativa de fugir para a Espanha (em Portbou, nos Pireneus, convencido de que os nazistas inevitavelmente haveriam de capturá-lo), Benjamin entregou o *Angelus Novus* ao escritor francês Georges Bataille, para que o mantivesse em segurança, e Bataille o escondeu num canto empoeirado da Biblioteca Nacional francesa. Alguns anos depois do fim da Segunda Guerra Mundial, a peça chegou às mãos de Theodor Adorno, que conseguiu devolvê-lo a Scholem, que então vivia em Jerusalém, e cuja viúva acabaria por cedê-la ao Museu de Israel, em 1987.[35]

É, portanto, um objeto de história conturbada. Enquanto esteve na sua posse, Benjamin achava que a imagem tratava dos conflitos da história. Qualquer pintor, naturalmente, poderia ficar horrorizado com a obrigação de simbolizar alguma coisa, mas o título adotado por Klee indica que também ele encarava sua imagem dessa maneira. Uma torturada figura semelhante a um pássaro paira sobre um monte de pedras e objetos quebrados; uma doentia tonalidade laranja amarelada flutua como uma nuvem através da figura, subindo para o céu; o Anjo está em agonia. Ao comentar a imagem de Klee, Benjamin começa por citar versos de um poema de seu amigo Scholem (a tradução inglesa é minha):

> Minha asa já vai voar
> Eu preferia voltar atrás
> Mas não teria chances
> De ficar no tempo mortal

Benjamin escreve então (como costumo ser moderado nas citações, peço aqui a indulgência do leitor):

> O Anjo da História deve ser exatamente assim. O rosto do Anjo está voltado para o passado. Onde nós vemos aparentemente uma sucessão de acontecimentos, ele enxerga uma única catástrofe, incessantemente acumulando escombros e os dispersando aos seus pés. Ele gostaria de parar por um momento, para despertar os mortos e juntar os destroços. Mas uma tempestade vem do Paraíso e se prende em suas asas com tanta força que o Anjo não consegue mais fechá-las. A tempestade o projeta irresistivelmente no futuro, para o qual ele dá as costas, enquanto o amontoado de escombros à sua frente vai subindo até o céu [...] Essa tempestade é o que chamamos de Progresso.[36]

Compelido para a frente pelos ventos da mudança, o Anjo de Klee olha para trás. Em minha opinião, é uma imagem decorrente da experiência do próprio Benjamin em Moscou no inverno de 1926-27. Em carta a Scholem, ele escreveu que a Revolução é "uma força da natureza difícil de controlar". Mas lhe parecia que os russos tinham saudade da Era Prateada anterior à Revolução; acumulavam móveis antigos, escondiam ícones, ainda obcecados com o czar e sua família assassinada. Naquele inverno, todo mundo passava fome e frio; voltar-se para o passado não ajudaria a alimentá-los nem aquecê-los.[37]

Como devia se apresentar uma cidade comunista? A simulação surgiu em Moscou nessa época, exatamente como em Pequim hoje. A Moscou de Stalin começava a se assemelhar à Paris de Haussmann, com amplos bulevares onde se perfilavam prédios ornamentados como bolos de noiva e estações de metrô iluminadas por candelabros — o comunismo impelindo o povo para a frente, enquanto o Anjo, como construtor urbano, olhava para trás. Mas nem a ideologia nem o metrô com candelabros eram capazes de ocultar a economia informal graças à qual os moscovitas se alimentavam, se vestiam e se medicavam, em mercados ao ar livre como o bazar de Smolensk. Como Nehru Place, era um mercado negro tolerado pelas autoridades; na época do Natal, Benjamin o encontrou "tão cheio de cestos de guloseimas, decorações para as árvores e brinquedos que mal se consegue passar da rua para a calçada". Mas nas lojas legalizadas as prateleiras estavam vazias. No dia 3 de janeiro de 1927, Benjamin visitou uma fábrica modelo de cordas e faixas elásticas, cujos operários eram em sua maioria mulheres de meia-idade. Máquinas modernas podiam ser vistas ao lado dos operários entrelaçando as cordas manualmente; as máquinas estavam desligadas por falta de peças, e o trabalho prosseguia exatamente como um século antes. Mas a fábrica era cem vezes maior que as oficinas nas quais o ofício era praticado antigamente — uma grande caixa moderna, sendo o adjetivo "moderna" aqui uma categoria vazia.[38]

Na Moscou de Stalin, Benjamin viu que a realidade imitava a arte, indo a história adiante ao mesmo tempo em que olhava para trás. Hoje, o Anjo de Klee representa uma outra mudança de época, na qual a palavra "global" substitui "comunista". Em Delhi, os "escombros" por baixo da tempestade do Progresso são a população marginalizada, que, como o Sr. Sudhir, luta para se encaixar em lugares que não lhe pertencem. O poder lhe barra o caminho, mas ela conseguiu algo com sua marginalidade. Em Xangai, o Anjo fustigado pela tempestade do Progresso representa a maneira como certos urbanistas e cidadãos reagiram à transformação da cidade; insatisfeitos com o rumo tomado em Xangai, eles se voltam para trás, em busca do passado para conferir significado ao presente.

5. O peso dos outros

O Anjo de Klee é uma imagem de ambiguidade e confusão gerada pela passagem do tempo. Poderíamos figurar a ética na cidade de outra maneira, em termos de seu jeito de lidar com a diferença cultural. Uma cidade fechada é hostil a pessoas que por sua religião, sua raça, sua etnia ou sua sexualidade diferem da maioria, ao passo que uma cidade aberta as aceita. Essa imagem "ou preto ou branco" separa nitidamente o bom do mau, assim permitindo um julgamento definitivo, mas a realidade não é assim tão definida. A diferença pesa na cidade, confundindo tanto suas formas construídas quanto seus modos de vida.

I. Habitar — Estrangeiro, irmão, vizinho

O peso dos outros — Na noite de 5 de janeiro de 2015, um grupo chamado PEGIDA promoveu uma marcha de protesto em Dresden, a cidade dos patrões de Georg Simmel. Em alemão, PEGIDA significa "Europeus Patrióticos contra a Islamização do Ocidente". Os cartazes ostentados pelos manifestantes diziam "Pela preservação da nossa cultura" ou "Islã fora da Alemanha", e o slogan "Nós somos o povo" parafraseava um velho hino do fim do regime comunista na Alemanha. PEGIDA não se voltava contra os terroristas: o objetivo seria impedir a entrada de muçulmanos, por ser o seu modo de vida supostamente demasiado estranho aos valores ocidentais. Mas PEGIDA e organizações semelhantes na Dinamarca, na Suécia e na França negam que seu movimento contra os imigrantes tenha alguma coisa a ver com uma eventual volta das tropas de assalto e seus métodos. Um dos cartazes, carregado por um cidadão idoso muito bem-vestido, dizia: "Contra o fanatismo". Esses grupos consideram simplesmente que pessoas tão radicalmente diferentes não podem viver juntas; o peso da diferença é grande demais.[1]

PEGIDA representa a mentalidade fechada na sua mais pura forma, aquela que encara o Outro como um estranho. Mas na época essa pureza foi contestada. Da marcha em Dresden participaram 18 mil pessoas, mas em Colônia apareceram apenas 250; em Berlim, uma contramanifestação em nome da tolerância atraiu milhares. Menos de um ano depois, a Alemanha abriu suas portas a multidões de muçulmanos que fugiam da guerra civil na Síria. Houve cenas incríveis na estação ferroviária de Munique; famílias exaustas de refugiados se comprimiam contra as vidraças das janelas nos corredores de trens chegando da Europa Oriental, contemplando descrentes multidões sorridentes que as esperavam com pacotes de alimentos e roupas. Muitos desses pacotes foram simplesmente deixados nas plataformas, para serem levados por quem quisesse — atos de pura generosidade sem o habitual "seja grato, me agradeça" da caridade. Na estação ferroviária, o Outro era visto como um irmão; um momento de conexão fraterna. Um momento aberto.

Mas um ano depois o pêndulo voltou — não completamente até a posição do PEGIDA, mas até o medo de que essa enorme massa de estranhos necessitados não pudesse ser integrada na sociedade. Nos jornais estrangeiros, os relatos sobre PEGIDA e Munique enfatizavam o histórico alemão dessas viradas do pêndulo, invocando a crença nazista na pureza racial, a culpa indelével do Holocausto. Mas o caleidoscópio de reações a esses estranhos não tem nada de alemão, como pude constatar como observador da ONU na Suécia em centros de recepção a pessoas deslocadas, que tinham enfrentado duas décadas antes exatamente o mesmo problema de assimilação de refugiados.

Na década de 1990, os suecos abriram os braços a muitos refugiados da Bósnia-Herzegovina e da Croácia que fugiam da guerra na Iugoslávia; emitiram cerca de 50 mil vistos temporários de permanência no país. O país de acolhida tentou então reduzir gradualmente esse número, estabelecendo uma diferença entre refugiados involuntários e migrantes voluntários. Mas era um beco sem saída: podia-se considerar, por exemplo, que um fazendeiro adulto decidira fugir de uma aldeia por causa da ameaça de guerra — antes, entretanto, de qualquer ataque concreto —, ao passo que seus filhos, sem poder de escolha pessoal, podiam ser considerados refugiados. Essa distinção legal entre refugiados políticos e migrantes econômicos há muito carece de sentido na prática — como no caso dos judeus poloneses às portas dos Estados Unidos há um século, que, prevendo que seriam estuprados e mortos, decidiram fugir como migrantes, em vez de esperar pelo pior e assim "conquistar" a condição de refugiados.[2, 3]

O problema então evoluiu para a questão de saber onde os refugiados autorizados a ficar deviam ser estabelecidos na Suécia. Os choques de natureza cultural logo tiveram início. Um dos centros de acolhida fornecia alimentos frescos em abundância, com direito a saborosos cozidos, além de outros confortos, como roupas da moda para fazer as adolescentes refugiadas se sentirem melhor. Mas o cozido, sob equivocada suspeita de conter porco, ficou intocado; e os pais proibiram as filhas de usar as roupas da onda, consideradas indecentes. O erro do anfitrião foi imaginar que os refugiados desejariam o que nós desejamos.

*

Uma solução para esses conflitos poderia ter sido concentrar-se na integração no emprego, permitindo que os trabalhadores refugiados vivessem em casa à sua maneira. (Na verdade as leis da União Europeia comprometeram essa solução ao insistir em que os refugiados não podem trabalhar até que sua situação fique definida no país de acolhida, processo que pode levar meses, às vezes anos.) Mas para que os refugiados se integrassem no local de trabalho, teriam de aprender sueco. Como costuma acontecer com adultos no aprendizado de línguas estrangeiras, os refugiados adultos tiveram dificuldade de aprender sueco o suficiente para participar efetivamente de qualquer coisa que não fossem as tarefas mais humildes. Enquanto isso, seus filhos adolescentes aprendiam com rapidez, o que gerou certa ansiedade na comunidade dos refugiados, à medida que os adultos ouviam os filhos falar uma língua estrangeira com facilidade e rapidamente se adequar a uma cultura estrangeira. Quanto mais os filhos se integravam, mais desvinculados se sentiam dos sofrimentos e traumas que haviam conduzido os pais até ali — ou que muitos dos pais temiam, depois de assentados por algum tempo. A integração era ao mesmo tempo uma solução prática e uma perda vivencial.

Como habitar num lugar ao qual não se pertence? Em sentido inverso, num lugar assim, como deveriam os outros nos tratar?

Estrangeiro, irmão, vizinho — Estas três palavras definem o Outro de três maneiras. Elas são encontradas nos escritos de três filósofos intimamente ligados. O ponto de partida deles foi a fenomenologia, tal como exposta originalmente por Edmund Husserl no início do século XX, em teses focadas em como os seres humanos vivenciam o sentimento de estar presentes no mundo (*Existenz* é a palavra alemã genérica), em vez de entender o mundo como um reino independente deles. Husserl ensinou a filosofia da *Existenz* a Martin Heidegger, que alterou boa parte do que aprendeu. Heidegger por sua vez ensinou a Kakuzo Okakura e Emmanuel Levinas, ambos acabando por reformular as ideias do mestre. Heidegger vinculava a filosofia da *Existenz* à rejeição daqueles cuja existência difere; Okakura a associou a um ideal de fraternidade; e Levinas, ao problema do vizinho.

Heidegger usa a palavra *Dasein* para significar "habitar"; ela significa literalmente "estar ali" — uma palavra de longa história cujo significado ele aprofundou. Ao longo de sua carreira, Heidegger sempre se questionou sobre a dificuldade de habitar; o indivíduo deve lutar para se enraizar e assim combater a "ansiedade", a insegurança ontológica, que contamina a experiência humana com o avançar do tempo, comprometendo a vinculação de cada um aos lugares e aos outros. Nós, seres humanos, somos "atirados na terra", perambulando por lugares a que não pertencemos, lutando por nos encaixar. Essa descrição do *Dasein* se inspirava em Søren Kierkegaard, mas rejeitava Kierkegaard por buscar um refúgio em Deus. Em vez disso, a convicção de Heidegger é uma espécie de equivalente filosófico do *Navio fantasma* de Richard Wagner, cujo navio percorre infindavelmente os mares, em busca de um porto que possa considerar seu. Para lançar raízes, Heidegger há muito buscara afastar-se da cidade e encontrar um lugar para habitar no fundo da Floresta Negra. Ali, viria eventualmente a excluir outros que fossem estranhos, especialmente os judeus.[4]

O *Dasein* de Heidegger contrasta flagrantemente com o uso da palavra por seu aluno Kakuzo Okakura, que cunhou em 1919 a canhestra expressão *das-in-der-Welt-sein*. Okakura formulou suas ideias ao escrever em 1906 *O livro do chá*, inspirando-se em antigos mestres do chá como Sen no Rikyū. Ele explica que, embora a complexa cerimônia de preparo e bebida do chá seja rigorosamente preestabelecida, não há nada em que se aprofundar uma vez dominados os movimentos; ela é "carente de significado em si mesma", assim obrigando aquele que faz o chá a contemplar o que mais está acontecendo ou deixando de acontecer em sua vida. No fim das contas, aquele que faz o chá vai dar um passo atrás, sem sentir prazer nem dor, mas apenas que "eu sou". É também a lógica da ioga: uma disciplina para clarear a mente. Para Okakura, ela se aplica, numa escala mais social, aos mosteiros de cristãos que ele considerava a essência dos lugares reflexivos e fraternos. O retiro permite fugir do tumulto de uma cidade, para que as pessoas estejam juntas tranquilamente, "estranhos unidos pelo amor fraterno", o amor fraternal entre pessoas que não têm relações de sangue, como pregava Santo Agostinho em sua doutrina. Creio que Okakura teria entendido a cena na estação ferroviária de Munique como um exemplo do mesmo tipo de vínculo altruísta. Ele viria afinal a rejeitar o cristianismo, assim como a reclusão monástica, argumentando que o espírito de *das-in-der-Welt-sein* podia ser vivenciado em plena Tóquio. A ideia, no discípulo, do poder calmante do *Dasein* está a quilômetros de distância da luta titânica para assentar raízes imaginada por seu mestre.[5]

Um outro aluno de Heidegger, Emmanuel Levinas, tentou equacionar o problema do vizinho. A Segunda Guerra Mundial, à qual Levinas sobreviveu como prisioneiro de guerra, e o nazismo de Heidegger o distanciaram filosófica mas também pessoalmente do mestre. Nutrindo-se já agora do pensamento do teólogo judeu Martin Buber, Levinas tentou criar uma filosofia da ética baseada na interpretação do Velho Testamento e de seus comentadores judeus, e mais especificamente na incognoscibilidade de Deus, em vez de se centrar na filosofia heideggeriana da existência no mundo, tal como manifesta na palavra *Dasein*. Tive o privilégio de assistir a algumas sessões semanais de interpretação da Torá promovidas por Levinas, mas ficava intrigado: por que ele se detinha tanto nas dificuldades da tradução do hebraico para o francês? Com o tempo, dei-me conta de que era exatamente este o problema tratado em sua visão ética: palavras voltando-se umas para as outras, mas se deparando com um limite que não pode ser ultrapassado;

cada língua contém significados irredutíveis, impossíveis de traduzir. Assim é, de maneira mais ampla, também na vida. Na visão de Levinas, o Vizinho é uma figura ética voltada para os outros, mas em última instância incapaz de compreendê-los — mas que ainda assim não deve simplesmente dar as costas, indiferente, só porque não os entende. E numa escala ainda mais ampla, isto também se aplica à relação dos seres humanos com Deus — sendo o divino um reino além da capacidade de compreensão da nossa existência.

Essa ideia de um Vizinho — voltado para o Outro, envolvido com um Outro que não pode ser compreendido — pode parecer muito distante da ideia habitual de um vizinho, ou da vizinhança como lugar em que as pessoas acabam se entendendo pelo convívio cotidiano, um ambiente em que se sentem à vontade. E tampouco pode o Vizinho ser visto como um irmão no sentido cristão que atraía Okakura; a ética de Levinas é uma questão de assombro e mistério, mais que sentimento íntimo de companheirismo. Levinas encara o Vizinho como um Estranho.

Com o tempo, vim a colher em Levinas algo que não estava em sua intenção, e que na verdade não aprovaria: uma aplicação prática dessa visão ética. O Vizinho como Estranho tem a ver com o reino mundano da cidade. Ter consciência da presença de outros diferentes, encontrar-se com eles, dirigir-se a eles — tudo isto constitui a ética que civiliza. A indiferença aos estranhos, por serem incompreensivelmente estranhos, degrada o caráter ético da cidade.

A impureza ética está na vida de todos os seres humanos: creio que cada um de nós poderia "entender" a manifestação de PEGIDA ou aparecer na ferroviária de Munique. O mais difícil é praticar o espírito de vizinhança nos termos de Levinas.

II. Exclusão — As duas rejeições

Existem duas maneiras de rejeitar o outro estranho: fugir dele ou isolá-lo. Cada uma delas assume a forma de uma construção.

Heidegger foge da cidade — Encontrei com muita facilidade a cabana de Martin Heidegger. Era uma construção de madeira com quatro compartimentos na aldeia de Todtnauberg, nas imediações de Freiburg. O filósofo começou a construí-la em 1922, como refúgio onde pudesse trabalhar e pensar. A aldeia de Todtnauberg cresceu nos últimos noventa anos, de modo que a cabana não está mais isolada, e os habitantes, talvez intuindo uma oportunidade com o movimento turístico, ou simplesmente por uma questão de orgulho local, instalaram sinais indicando claramente o caminho para "a casa do filósofo".

A viagem até Todtnauberg é emocionante. A vista é de colinas e vales cobertos de pinheiros, e, como se está a tão grande altura, um céu imenso. A cabana é simples e sólida, lindamente situada entre a floresta e o campo. Não só a vista é grandiosa; como a casa está localizada numa depressão da colina, ela própria parece parte da paisagem. Em si mesma, a construção é basicamente quadrada, seis metros por sete, telhado inclinado; no interior, um longo espaço de estar, fazer as refeições e cozinhar numa das metades, e na outra o quarto e o escritório; na parte traseira, um banheiro primitivo e um espaço para secar madeira e roupas. No centro da casa, uma lareira de pedra. A construção é de enxaimel, coberta com telhas de madeira; parece ter sido erguida com poucas ferramentas. A austeridade da estrutura é amainada por cores primárias vivas, amarelo e branco, em que foram pintados o portal e as molduras das janelas. No interior, o mobiliário é simples e sólido como a construção.

A fuga da metrópole tem um pedigree que remonta a Virgílio. A fuga de Heidegger reflete em parte a busca romântica da solidão, numa linha que vai de Rousseau a Senancour, Caspar David Friedrich e Rilke. Poderia parecer que em Heidegger a fuga da cidade tenha sido induzida pela mesma busca de solidão que um século antes levou Thoreau aos bosques da região de Walden Pond no Massachusetts, e em 1913 conduziu Wittgenstein a uma cabana em Skjolden, na Noruega. Depois de breve período como reitor da Universidade de Freiburg em 1933, quando os nazistas chegaram ao poder, Heidegger explicaria no ano seguinte, num programa de rádio, por que não se dispunha a então trabalhar como professor em Berlim — só era capaz de pensar bem longe da cidade: "Numa escura noite de inverno, quando uma violenta tempestade de neve castiga a cabana, cobrindo e ocultando tudo, é este o momento perfeito para a filosofia." Ali, livre de distrações, o filósofo passava o tempo numa pequena casa contando apenas com o essencial: camas, uma mesa, livros. Ainda assim, eram surpreendentemente muitos os visitantes, em sua maioria estudantes, que filosofavam com o mestre caminhando pelo bosque ou conversando ao pé da lareira. Em fotos da década de 1930, vemos Frau Heidegger cozinhando no fogão para os filósofos reunidos em torno de uma mesa tosca de madeira, totalmente absortos na conversa.[6]

Mas a fuga da cidade também foi para Heidegger uma fuga do Outro, especificamente dos outros judeus. A fuga da cidade e de suas complexidades humanas tornou-se cada vez mais importante para ele depois que passou a ser reitor da Universidade de Freiburg a convite dos nazistas. Ele cortou os laços com acólitos como Levinas e Hans Jonas — o que após a Segunda Guerra Mundial seria motivo de vergonha, servindo apenas para aumentar seu desejo de fuga. Depois de 1933, só arianos visitavam Todtnauberg; os alunos judeus de Heidegger não eram mais convidados ou já tinham fugido do país. Longe da cidade, Heidegger também podia evitar encontros dolorosos na rua com colegas que reprimira ou demitira da universidade quando reitor; o caso mais pessoal foi o de Edmund Husserl, judeu e seu próprio mentor, que foi proibido de usar a biblioteca.

Por este motivo, a cabana de Heidegger haveria de se tornar um símbolo maldito depois da guerra. Em 1967, o poeta Paul Celan, sobrevivente de um campo de trabalhos forçados, visitou Heidegger e escreveu posteriormente um poema, "Todtnauberg", que, apesar da admiração expressa pelo pensador, não permitia que o homem escapasse da própria história. "Que nome constava do livro de visitas / antes do meu?", pergunta ele; em outro poema, "Hüttenfenster" ("A janela da cabana"), ele divaga sobre judeus do leste europeu assassinados pelos nazistas. A escritora Elfriede Jelinek escreveu um drama intitulado *Totenauberg*, fazendo trocadilho com o nome da cidade, transformado em algo como "Montanha da morte".[7, 8, 9]

Há algo desconcertante na fuga de Heidegger da cidade. Na época, Freiburg era um lugar provinciano e tranquilo; as ruas da cidade universitária nunca tinham assistido a cenas estridentes como as de lugares maiores como Berlim. Walter Benjamin considerava estranho que Heidegger visse a cidade como lugar de trauma encarnando a modernidade estrangeira (vale dizer, judia) e hostil, dado o lugar modorrento em que vivia; esta incongruência é um dos motivos pelos quais Benjamin descartava a filosofia de Heidegger como uma forma de "surrealismo". Mas talvez a fuga de Freiburg não seja tão inexplicável assim; para Heidegger, o madeiro humano torto de Kant vivia lá.[10]

Para rejeitar, simplifique — Por tudo isto, a cabana me intrigou pela maneira como o objeto físico que é se relaciona com sua política. A ideia filosófica da cabana está expressa num dos mais belos ensaios curtos de Heidegger, "Construir habitar pensar". A ausência de vírgulas indica que os três conceitos constituem uma única experiência: o homem deve estar integrado à natureza, num lugar que tenha construído sem muito artifício, uma casa dedicada ao pensamento. No ensaio, Heidegger evoca "a unidade simples" de uma fazenda na Floresta Negra, referindo-se à perícia do construtor, que "surgiu do habitar, ainda [usando] suas ferramentas e equipamentos como coisas"; as diferentes gerações ali reunidas sob o mesmo teto compartilham um "senso da própria jornada através do tempo".[11]

Com certeza podemos dizer que uma cabana quadrada construída com ferramentas manuais poderia ser feita por qualquer um, sendo apreciada por qualquer família. Não é preciso ser nazista para querer um tempo no bosque. Mas existe aqui uma ligação entre lugar e política que poderia ser expressa da seguinte maneira: para excluir, simplifique.

A expressão tem ressonância para os urbanistas, como criadores de lugares. A exclusão não é apenas uma questão de manter longe judeus ou outros Outros, envolve também a simplificação da aparência e da construção de um lugar para que seja adequado a um tipo de pessoa, mas não a outros. Formas e usos mistos pedem usuários mistos, ao passo que, num ambiente despojado, quanto mais a forma se torna simples, clara e definida, mais estabelece quem pode estar ali e quem não pode. No extremo, uma cabana; no extremo, exclusivamente arianos.

Poderíamos dizer que, numa fuga heideggeriana, não importa realmente quem seja o Outro. Judeus na época, muçulmanos hoje. A fuga decorre do sentimento de que a presença do Outro — mesmo num lugar tranquilo como Freiburg — impede que alguém se enraíze. Em termos psicanalíticos, a pessoa em fuga quer construir o ego eliminando a dissonância. É apenas aquele sentimento de vulnerabilidade que Simmel descreveu para os cidadãos de Dresden, outro lugar sossegado. Em cidades assim, a densidade da multidão nunca é grande o suficiente para representar uma ameaça, nem existe um número mágico além do qual os estrangeiros se transformam pessoalmente num peso insuportável. O que acontece, isto sim, é que a imaginação constrói uma ruptura a partir dos fatos da diferença, da aparência de uma pessoa, da maneira como fala, se veste, come e até cheira. Ausentes esses sinais perceptíveis da diferença, o Outro que não chama a atenção deve estar escondendo alguma coisa — o judeu com suas negociatas para ganhar dinheiro, o muçulmano com sua fúria terrorista secreta. Se você for como Heidegger, não será capaz de lidar com a própria fantasia; na verdade, a ameaça que sente será tanto maior quanto menores forem os indícios concretos. Nenhum judeu jamais fizera mal algum a ele.

Em suma, a cabana associa exclusão de pessoas e simplificação da forma. Neste sentido, representa um risco muito grande: ao construir formas claras, diretas e simples, o *Homo faber* pratica a exclusão social. Além disso, a fuga da cidade para a Natureza pode ocultar uma rejeição dos outros. Heidegger queria escapar à responsabilidade pelos seus atos fugindo da cidade e adotando a vida simples do campo; seu maior lapso ético é o subterfúgio.

* * *

Veneza constrói um gueto — A exclusão torna-se mais complicada quando os desprezados são necessários. Na maioria das cidades existem elementos "estrangeiros" que são necessários ao seu funcionamento, desde a limpeza dos banheiros ao atendimento nos bancos. Numa cidade, os atos de exclusão têm mais peso em função do lugar, dos seus espaços e prédios, do que numa cabana; não dá para fugir fisicamente a Eles. Foi o caso dos judeus na Veneza renascentista. Necessários à cidade, eles deram origem com sua presença ao gueto, em sua forma clássica.

Em 1492, Fernando e Isabel, rei e rainha da Espanha, provocaram um verdadeiro terremoto na Europa ao expulsar tanto judeus quanto muçulmanos do seu país. Durante séculos, diversas confissões religiosas tinham coexistido na Espanha, primeiro sob o islã, depois sob o cristianismo. Do ponto de vista desses soberanos ardorosamente cristãos, sensíveis a uma certa falta de fervor em alguns dos seus súditos, o país só poderia tornar-se uma sociedade cristã mais forte se abrigasse apenas cristãos.

Muitos fugiram para Veneza, onde, em 1512, as autoridades também queriam excluir os imigrantes judeus. Entretanto, como médicos, vendedores ou pequenos agiotas, os judeus desempenhavam papéis que os cristãos não podiam ou não queriam desempenhar. Graças em parte ao seu acesso à avançada medicina árabe trazida à Espanha pelos muçulmanos, os judeus sefarditas que viviam nesse país eram muito melhores que os médicos cristãos locais, habituados a usar feitiços e orações como ferramentas. Da mesma forma, os venezianos recorriam a operadores judeus para o comércio com o Leste (que na época se estendia pela Rota da Seda até a China). Em sua maioria, contudo, os judeus eram muito pobres e sem qualificação; preenchiam os nichos da economia informal como hoje o Sr. Sudhir, vendendo produtos baratos ou usados por baixo do radar das autoridades venezianas. O que as autoridades buscavam era um lugar onde isolar esse grupo particularmente degradado, ao mesmo tempo fazendo uso dele.[12]

Hoje é fácil imaginar que os judeus sempre viveram na Europa nas condições de isolamento do espaço do gueto. A partir do Concílio de Latrão de 1179, a Europa cristã tentou impedir que os judeus vivessem em meio aos cristãos. Roma exemplificava bem o problema da aplicação dos editos do Concílio de Latrão. Desde o início da Idade Média a cidade tinha o que hoje seria chamado de um gueto, assim como, em outras partes da Europa, cidades como Frankfurt; algumas ruas do bairro judeu de Roma podiam ter portões, mas na época medieval a malha urbana era por demais desordenada para que os judeus ficassem completamente isolados. Além disso, na maioria das outras cidades europeias os judeus não viviam em comunidades muito coesas, mas em pequenas células dispersas; em parte, era simplesmente uma questão de segurança, pois só a discrição e o anonimato lhes permitiam se proteger da perseguição.

Em Veneza, o caráter físico da cidade possibilitava um isolamento mais completo. Os canais da cidade são as suas ruas, separando agregados de prédios num vasto arquipélago de ilhas. Na constituição do gueto judeu, os dirigentes da cidade simplesmente recorreram à ecologia insular da cidade para criar um espaço de segregação. Mais tarde, essas muralhas formadas pela água sugeririam por sua vez ao papa Paulo IV, em Roma, o uso de muralhas de pedra no interior da cidade para segregar; o papa Sisto V viria posteriormente a ampliar e regularizar as muralhas originais do gueto romano. Com base nesse emparedamento da diferença social, um novo princípio do traçado urbano europeu — o espaço do gueto — se cristalizou como forma urbana moderna.

Originalmente, "gueto" significava "fundição" em italiano (de *gettare*, verter). O Ghetto Vecchio e o Ghetto Nuovo eram os velhos bairros de fundição da zona oeste de Veneza, longe do centro oficial da cidade, cujas funções manufatureiras se tinham transferido pela altura de 1500 para o Arsenal, na direção leste. O gueto de Veneza era formado na verdade por três lugares então organizados para a segregação: o Gueto Novo usado em 1516-17, o Gueto Velho em 1541 e um terceiro espaço próximo uma geração depois. O Ghetto Nuovo era um terreno romboide cercado de água por todos os lados; os prédios tinham um muro ao redor, com um espaço aberto no centro. O Ghetto Nuovo se distinguia entre as ilhas da cidade por estar ligado ao resto da malha urbana por duas pontes apenas. Fechando-se essas duas pontes, o Ghetto Nuovo podia ser isolado.

Durante o dia, as pontes levadiças eram baixadas pela manhã, e alguns judeus entravam na cidade, sobretudo na zona do Rialto, onde circulavam em meio à multidão; os cristãos entravam no gueto para tomar dinheiro emprestado, vender alimentos e fazer negócios. Ao cair da noite, todos os judeus eram obrigados a estar no gueto, e os cristãos, fora dele; e as pontes levadiças voltavam a ser erguidas. Além disso, as janelas dos prédios do gueto dando para o exterior eram fechadas toda noite, e as sacadas, retiradas, para que a muralha do gueto ficasse parecendo a muralha de um castelo cercado por um fosso. As portas e janelas eram muito bem fechadas, para que não passassem nem os raios da luz interior — os judeus literalmente desapareciam.

Esses procedimentos contrastavam com os adotados no gueto romano que o papa Paulo IV começou a construir em 1555. O gueto de Paulo juntou os judeus num único lugar, para que os padres cristãos pudessem convertê-los sistematicamente, casa por casa, sem deixar qualquer possibilidade de que um judeu fugisse à palavra de Cristo. Neste sentido, o gueto romano foi um redondo fracasso, pois apenas vinte judeus aproximadamente, numa população de 4 mil habitantes, sucumbiram anualmente à conversão pela concentração no espaço. O gueto veneziano não visava à conversão; o isolamento da comunidade judaica assinalava a irremediável diferença de serem judeus.

A exclusão do tipo veneziano era aparentemente fácil. Exigia apenas um espaço que pudesse ser totalmente isolado e vedado. O elemento essencial da forma construída é a muralha que isola. A água fazia as vezes da muralha isolante ao redor dos judeus insulares naquela época, exatamente como hoje a cerca "de segurança" feita de aço constitui o gueto dos palestinos. Mas a exclusão de um Outro que apesar de tudo é necessário na cidade faz com que esse tipo de construção não seja assim tão objetivo; a muralha pode permitir que o Outro prospere internamente, embora a cultura dominante queira mantê-lo em condições de mera sobrevivência.

Os judeus desfrutavam de segurança física dentro das muralhas do gueto, desde que ali permanecessem. Em 1534, por exemplo, o espaço isolado os protegeu quando foram objeto de uma onda de ataques na Quaresma; as pontes foram levantadas, as janelas, fechadas, como de hábito, a polícia circulava de barco em torno das ilhas para que os fanáticos cristãos não chegassem a eles. A cidade também concedia alguns outros direitos, como o de comprar alimentos a preços oficiais (baixos), apenas dentro do gueto. Eles conquistaram direitos ligados ao lugar — como os configurados hoje em dia no passaporte de alguém. No lugar da posse de direitos humanos básicos como pessoa, os direitos ligados ao lugar dependem do local onde uma pessoa vive. É a ideia weberiana, descrita no Capítulo 2: a cidade-Estado definindo o cidadão. Mas a cidade-Estado de Veneza só concedia direitos e privilégios aos oprimidos se literalmente ficassem "no seu lugar", vale dizer, se aceitassem sua marginalidade.

Irmãos por trás de muralhas? — Os judeus aprenderam uma vida de resistência no gueto de Veneza, que se transformou numa *cité*, além de uma *ville*. No fim da Idade Média, por exemplo, orações e estudos religiosos judaicos ocorriam pela manhã, mas no gueto veneziano era este o período em que eles eram autorizados a sair. Assim foi que os judeus se tornaram grandes consumidores de café — que começava a circular abundantemente no século XVI —, como estímulo para permanecer despertos à noite, passando as horas de oração e estudo a ser aquelas em que eram encarcerados juntos.

Em troca da permanência dos judeus no gueto, o Estado lhes permitiu construir sinagogas. A sinagoga, que na Idade Média consistia na reunião de uma congregação em casa, ou em algum prédio sem características distintas, veio a ser no gueto um prédio protegido pelo Estado; com o tempo, as sinagogas passaram a ser visitadas pelos venezianos por curiosidade — uma versão renascentista da visita turística a favelas. Internamente, o prédio da sinagoga tornou-se a instituição pública definidora na comunidade. Logo, "a" sinagoga seriam várias sinagogas, representando diferentes grupos confessionais — sefarditas, asquenazes e até uma sinagoga para dezenove judeus chineses que viviam em Veneza no meado do século XVI.

O espaço comum e apertado da *cité* do gueto era notável porque os próprios judeus eram "povos", e não *um* povo. As correntes do judaísmo renascentista se entrelaçavam com materiais sociais muito diferentes: os judeus asquenazes não falavam a mesma língua que os judeus sefarditas, nem tinham a mesma cultura, e eram grandes as diferenças doutrinárias entre eles. Os judeus levantinos, por sua vez, eram formados por várias seitas cismáticas. Uma vez confinados num gueto, obrigados a viver no mesmo espaço, eles tinham de aprender a se misturar e conviver.

Em certa medida, isto significava falar como "judeus" ao mundo exterior, cooperando para proteger os próprios interesses, mesmo continuando a discordar entre eles. No gueto de Veneza, como também no de Roma pouco depois, os judeus formaram organizações fraternas que se reuniam nas sinagogas, mas para tratar de questões puramente seculares ligadas ao gueto. Nessas organizações, as divergências religiosas entre os diferentes grupos de judeus eram minimizadas, e mesmo evitadas quando muito explosivas, pois eles formavam um povo sob a mesma ameaça comum.

A ideia de que os oprimidos se unem em solidariedade é ingênua, e o fato, raro. Opressão não gera integração. Pelo contrário, a solidariedade é uma ficção necessária a ser transmitida ao poder dominante: somos fortes porque unidos. Os oprimidos precisam aprender a agir como se isto fosse verdade, para encenar a ficção, torná-la verossímil, caso contrário o opressor vai explorar suas divergências, dividir para reinar. No gueto, como acontece em outros grupos sob quarentena, a máscara acabou caindo: no caso, não se desenvolveu grande terreno intermediário entre o sefardita e o asquenaze, nem entre as confissões sefarditas.

Foi este o problema que Levinas analisou teologicamente. Considerados como vizinhos, os sefarditas e os asquenazes não precisam, segundo ele, encontrar um terreno comum; a sua "boa vizinhança" está em respeitar o fato de que isto não é possível. Seu companheiro de fé Martin Buber tinha descrito a presença tanto do Outro sagrado quanto do secular na vida das pessoas como uma relação "Eu-Tu"; Deus não está em outro lugar, mas aqui mesmo, agora, bem perto, sem filtros. Ao contrário de Buber, Levinas considerava que o elemento mais importante na expressão "Eu-Tu" é o hífen. Deus, naturalmente, está aqui — mas também ausente da nossa experiência, pois a verdade religiosa está além do alcance da crença. Se, teologicamente, o hífen representa a condição de vizinho, do mesmo modo representa a condição de vizinho entre homens e mulheres — ao mesmo tempo adjacentes e separados.[13]

Durante mais de 3 mil anos os judeus tinham sobrevivido em pequenas células misturadas a povos estranhos e opressivos, apoiados em sua fé onde quer que vivessem. Agora, "ser judeu" tornava-se uma identidade espacial compartilhada, embora o judaísmo continuasse a dividir os judeus do ponto de vista religioso. As circunstâncias da separação no gueto impuseram aos judeus venezianos uma ficção necessária: a ficção de falar com uma só voz. O espaço do gueto lhes impôs hábitos compartilhados, mas o fato de habitarem juntos também os levou, na linha de pensamento de Levinas, a pensar em si mesmos como vizinhos.

Do ponto de vista dos opressores, cabana e gueto representam duas maneiras de rejeitar. O espaço simplificado representado num dos extremos pela cabana de Heidegger não tem lugar para nada que não seja uma existência despojada: não há complexidade de formas construídas, paralelamente ao etos social de que não há espaço para estrangeiros num lugar. Excluir para simplificar. O gueto é um espaço complexo destinando a fazer uso prático do Outro ao mesmo tempo afastando socialmente sua presença: para excluir, conter.

Essa equiparação de extremos é importante porque o *Homo faber* pode se transformar involuntariamente num opressor. Os exilados do navio da Carta de Atenas não pensavam construir um espaço nazista — eram em sua maioria vítimas do nazismo. Mas sentiram a atração da simplificação e redução da forma ao que há de mais essencial, como no famoso clichê modernista do "menos é mais". Reduzir ao estrito necessário numa habitação física convida a reduzir ao estrito necessário a vida dos que nela habitam. Creio, portanto, que não é mero acidente o Plan Voisin de Le Corbusier ter-se tornado o protótipo de projetos habitacionais e imóveis sociais como Cabrini-Green em Chicago ou muitas das *cités* construídas fora do Périphérique de Paris: lugares onde se concentram negros ou muçulmanos numa forma de habitação básica e desoladora.

As autoridades cristãs de Veneza justificavam o isolamento dos judeus em guetos em nome da segurança deles próprios, já que os judeus eram vistos como seres física e moralmente impuros — acreditava-se que transmitiam sífilis na urina e peste na respiração, além de serem assassinos de Cristo que usavam meninos cristãos em sacrifícios de sangue. Os venezianos precisavam ser protegidos deles, pensavam. Mas nem de longe se tratava de um desejo de segurança "inocente" — se se pode usar esta palavra —, pois durante o dia cristãos e judeus conviviam em proximidade na cidade. Da mesma forma, a ameaça de violência representada pelas criadas e jardineiros não é o motivo de a burguesia de Delhi construir atualmente condomínios cercados, pois esses corpos subalternos estão presentes diariamente, trabalhando aquém dos portões.

III. Comparar — A classe de perto

A resposta para a rejeição do Outro poderia ser aparentemente derrubar as muralhas, aproximando aquele que difere. Esta feliz proposta não tem muito de sociológico, pois nem todas as diferenças são iguais. Hoje em dia as diferenças de classe não são vivenciadas da mesma maneira que as diferenças culturais de raça, religião ou etnia. Quando pessoas de classes diferentes convivem de perto, comparações odiosas são feitas; as desigualdades doem pessoalmente. Os motivos disto parecem levar-nos longe do pensar a cidade — mas hoje as comparações odiosas têm um cenário urbano.

meritocracia

Comparações odiosas — A classe tornou-se personalizada, e as diferenças de classe, uma causa de odiosas comparações pessoais, em decorrência de uma nova ideia do ser que trabalha: a meritocracia. Ao contrário do privilégio herdado, a ideia meritocrática é que o lugar ocupado por alguém na sociedade deve depender do grau em que se tenha saído bem no trabalho. Em particular — se todos tiverem a sua chance —, o desempenho de cada um vai justificar o que vier a conseguir na corrida de ratos da vida: a meritocracia combina a crença num início igual à legitimidade de um resultado desigual.

As origens da meritocracia remontam ao meado do século XVII, quando Samuel Pepys e outros reformadores navais britânicos sustentavam que os oficiais da marinha deviam ser designados e promovidos com base exclusivamente na capacidade, e não na compra ou herança de um posto. No século XVIII, os escritores reunidos por Denis Diderot para criar a *Enciclopédia*, o grande compêndio de artes e ofícios, expandiram a ideia da meritocracia, argumentando que todos os tipos de ofícios e habilidades deviam ser incluídos no ideal das "carreiras abertas ao talento". Era também o que estava contido na famosa frase de Napoleão: "Todo soldado carrega na mochila o bastão de um marechal da França." Os enciclopedistas elevaram a condição do trabalho manual na sociedade civil, considerando que a habilidade necessária para se tornar um bom cozinheiro de modo algum seria inferior à habilidade de um diplomata ou político. Era uma visão equalizadora, na medida em que acreditavam ser a maioria das pessoas capaz de realizar um bom trabalho, desde que sejam treinadas adequadamente e tenham desde o início as devidas oportunidades. Para esses radicais do trabalho no século XVIII, a meritocracia estava aberta a todos.

Mas a crença no mérito individual tomou um rumo estranho. Embora as condições do capitalismo industrial pouco contribuíssem para equalizar o ponto de partida para os jovens — em muitos lugares, tornou-se mais difícil encontrar um ponto de apoio econômico —, os resultados desiguais eram justificados como decorrência do talento, da energia ou alguma outra qualidade pessoal, e não pelas circunstâncias a cujo respeito os indivíduos pouco podiam fazer. Isso tem persistido até nossos dias. Como nos locais de trabalho dos adultos, também nas escolas a meritocracia dá origem a uma busca altamente personalizada do talento: com demasiada frequência, os professores podem negligenciar em sala de aula dezenove alunos, em busca do indivíduo que se destaque; tal como nos locais de trabalho, a recompensa só chega para aquele que se destaca, que é excepcional, restando poucas recompensas ou nenhuma para os trabalhadores mais comuns que fazem um trabalho decente ou prestam serviço há muito tempo.[14]

Como se pôde constatar em toda uma série de pesquisas, são os perdedores desse esquema que mais personalizam a classe. Nas escolas, como demonstrou Paul Willis, os dezenove adolescentes deixados para trás se sentem pessoalmente atingidos pelo que se destaca, reagindo à sua promoção com um misto de agressão e vergonha. Quando Jonathan Cobb e eu entrevistamos homens desempregados da classe trabalhadora há cerca de quarenta anos, constatamos que tinham o sentimento de que, se tivessem feito escolhas mais inteligentes na escola, poderiam ter evitado o desemprego, muito embora o fato objetivo fosse que as usinas de aço nas quais trabalhavam tinham falido ou sido transferidas para a China. Na mão de obra qualificada de colarinho branco, como pude constatar uma geração depois, entrevistando engenheiros da IBM que não eram promovidos, os empregados muitas vezes falavam de ter feito escolhas erradas na carreira ou tolamente ter acreditado que trabalhar com afinco poderia lhes render uma recompensa na IBM. Em termos racionais, a pessoa pode saber que as condições lhe são adversas, mas ainda assim permanece implícito aquele sentimento personalizado.[15, 16]

A personalização da classe é uma versão da velha ideia do *Stadtluft macht frei*: onde você está indica o que fez da vida num lugar livre de limites herdados ou tradicionais. Na *Educação sentimental* de Flaubert, para tomarmos um grande exemplo literário, nada, em princípio, impede a ascensão de Frédéric Moreau na cidade; não é a história de um pobretão que enriquece, mas de uma pessoa capaz de ascender em virtude do dinheiro e da educação. O que não acontece; Flaubert, com o prazer de um cirurgião sádico, passa por cima das suas desculpas circunstanciais, revelando que Frédéric se desmoraliza precisamente por causa das comparações íntimas com outros, usando os mais ínfimos detalhes de comportamento, vestuário e crenças. Não é um protagonista atraente, e nós sentimos em parte o prazer de Flaubert em mapear sua queda, mas o que realmente ressoa é o fato de Frédéric não ser capaz de renegar emocionalmente o seu fracasso.

Qual a relação da *ville* com essa personalização do ponto em que alguém se situa na sociedade? O clássico gueto lança luz sobre essa questão moderna.

Examinando-se antigas imagens de Paris, chama a atenção a presença, mesmo nos mais suntuosos *hôtels particuliers*, de barracos nos pátios abrigando os ferreiros ou carpinteiros que ali prestavam serviço; nos prédios mais burgueses construídos por Haussmann, os pátios são circundados junto à rua por vendedores de tecidos, merceeiros e floristas atendendo à vizinhança. No interior das casas, eram necessários muitos criados para cozinhar, lavar e limpar; esses criados representavam a maior fatia da classe trabalhadora em Paris e Londres até a Primeira Guerra Mundial. Mas se todas essas classes conviviam de perto fisicamente, a classe em si mesma não era personalizada. Patrão e criado viviam lado a lado sem que lhes passasse pela cabeça estabelecer comparações pessoais entre eles. A classe era um fenômeno objetivo, algo a cujo respeito o criado pouco poderia fazer. *Stadtluft macht frei* não se aplicava a essa relação.

O último século alterou a estrutura de classe urbana de modo surpreendente. Por um lado, a classe trabalhadora urbana se diversificou: o serviço doméstico deixou de constituir uma fatia tão grande. No início do século XIX, a manufatura se localizava em terrenos baratos do campo ou em cidades pequenas; um século depois, as grandes indústrias migravam para cidades maiores, tornando-se a localização perto de complexas redes de transporte ferroviário, rodoviário e portuário mais lucrativa que o isolamento barato. O setor de serviços urbanos também começou a crescer depois da década de 1880, à medida que os escritórios pequenos cediam lugar aos grandes, e esses empregos rotineiros de colarinho branco deram origem à mobilidade ascendente dos trabalhadores do sexo masculino e à entrada no mercado de mulheres com capacitação como secretárias.

Com a maior complexidade das estruturas de classe, contudo, a cidade também passou a funcionar como uma centrífuga, separando as classes no espaço. Surgiu uma forma moderna dos guetos. Os subúrbios da classe trabalhadora apareceram nas grandes cidades já na década de 1880, tornando-se cada vez maiores à medida que se desenvolviam as redes de transporte. O mapa Park-Burgess da ecologia de Chicago faria mais sentido se o mapa circular mostrasse, nas faixas externas de riqueza, bolhas em que funcionários, encanadores e artesãos especializados construíssem suas casas em arborizadas ilhas urbanas. Na cidade central, os bairros da classe trabalhadora no último século haveriam de se tornar cada vez mais homogêneos, do ponto de vista de classe; os mapas de Spitalfields, no leste de Londres, traçados por Charles Booth no fim do século XIX mostram uma base econômica muito mais diversificada que os levantamentos realizados meio século depois. Em Paris, verificou-se na primeira metade do século XX uma alteração semelhante nos *arrondissements* da região nordeste, áreas que eram predominantemente de classe trabalhadora e passaram a sê-lo de maneira homogênea.

O que chamamos de "gentrificação" é muito mais que a colonização de bairros interessantes por artistas e gente na crista da onda, seguidos pelo povo dos meios de comunicação e atraindo milionários digitais ainda com espinhas na cara mas capazes de expulsar com seu dinheiro tanto os nativos quanto os primeiros pioneiros. A gentrificação é, mais essencialmente, um processo pelo qual os 70-75% da base da pirâmide na população urbana se tornam vulneráveis à expulsão por parte do quarto que ocupa o topo numa cidade, seja pelo aumento dos aluguéis ou pela indução dos proprietários pobres a venderem seus imóveis. Cabe notar que certos nativos se aferram "teimosamente", para empregar a expressão usada recentemente por uma revista de negócios, decididos a permanecer onde nasceram ou simplesmente a reter um bem que se valoriza. Mas um número suficiente é forçado a sair ou decide fazê-lo, desaparecendo quase sempre do centro da cidade em direção aos bairros mais afastados e baratos das imediações. Como resultado, esse processo de gentrificação reforça a equação da diferença de classe e da separação física.[17]

Assim é que hoje em dia a experiência de classe numa cidade associa a vivência pessoal de proximidade com a desigualdade a uma experiência física cada vez mais distante e segregada. Os urbanistas falam da "morte da distância" para se referir aos efeitos da informática, por meio dos dispositivos móveis; as pessoas estão permanentemente conectadas, sempre relacionadas. A classe passa a ser vivenciada como uma espécie de "morte da distância" na *cité*, embora a *ville* comece a ser mais formada por guetos de classe.

IV. Mistura — A máscara da civilidade

O lugar onde eu moro em Londres parece se enquadrar no icônico tipo de vizinhança mista celebrado por Jane Jacobs. É onde fica Saffron Hill, outrora cenário de pobreza abjeta em *A casa soturna*, de Dickens, mais tarde rua de depósitos e escritórios da colônia italiana. Há cerca de quinze anos, a rua de repente começou a interessar casais gays, ou solteiros de qualquer orientação sexual trabalhando no centro financeiro ali perto, além de alguns nova-iorquinos extraviados. Atraídos pelos espaços industriais recentemente transformados em *lofts*, minha mulher e eu fomos dos primeiros transmissores do Vírus da Gentrificação.

Alguns fatores renitentes, contudo, se interpõem no caminho de ainda maior gentrificação da vizinhança. A rua seguinte a Saffron Hill é o centro diamantífero da Grã-Bretanha, Hatton Garden, cheio de judeus hassídicos cortando e negociando com pedras nos prédios ao longo da rua, vendendo no varejo a hordas de jovens casais ingleses que parecem meio desconfiados de comprar de sujeitos que usam chapéu de feltro e ternos pretos mal cortados, falando iídiche entre eles e um polonês de beira de cais com os brutamontes de empresas privadas de segurança que montam guarda nas lojas. Uma rua adiante, Leather Lane, abriga um dos mais antigos mercados a céu aberto do centro de Londres, vendendo bolsas baratas, roupa íntima, artigos de limpeza e comidas étnicas a verdadeiras multidões na hora do almoço — o que me lembrou os mercados abertos de Delhi. Coroando os destroços do sonho de gentrificação, temos Bourne Estate, um conjunto habitacional do outro lado de Leather Lane. Embora os prédios mais antigos do conjunto estejam decadentes, a propriedade é bem cuidada pelos moradores, mistura de ingleses idosos da classe trabalhadora, famílias de indianos de meia-idade e um grupo diversificado de gente mais jovem do mundo islâmico.[18]

Comunidades como essa em que eu vivo vão tocando as coisas sem que a diversidade chegue a constituir problema, até que algo venha perturbar a vida cotidiana. Foi o que aconteceu no nosso caso quando um grande depósito de joias foi assaltado em Hatton Garden. A polícia levou algumas semanas para deter os assaltantes, surpreendentemente homens de mais idade, mas até então os boatos imperavam na comunidade, chegando à superfície as tensões étnicas. Procurados por jornalistas, moradores se manifestavam sobre quem seriam os autores do roubo, e uma resposta frequente, não raro sem rodeios, era: "alguém da área". Longe das câmeras, no espaço seguro do café kosher de Leather Lane, alguns dos negociantes de diamantes comentavam que a polícia multiétnica não se importava com o roubo de "bens judeus". De maneira não menos irracional, uma discussão num café halal levantava a suspeita de que "os judeus" tivessem montado o golpe para receber dinheiro do seguro. A boataria inflava o preconceito: um empregado da lavanderia, muçulmano devoto, disse-me ter ficado sabendo que "os judeus" iam botar a culpa do roubo no seu sobrinho, perguntando se eu não indicava um bom advogado. Antes do assalto, eu eventualmente ouvia comentários antissemitas no café halal, mas eram apenas isto: comentários eventuais. Até então, eu me limitava a dar de ombros; mas agora me sentia ofendido.

Quando a boataria lhes confere outra dimensão, pequenos acontecimentos como o assalto de Hatton Garden podem provocar confrontos violentos em comunidades mistas. Neste sentido, existem casos clássicos como os pogroms desencadeados na Polônia pela morte de uma criança católica, atribuída aos poderes mágicos dos judeus, com suas bestiais cerimônias religiosas; e, na Índia, casos envolvendo boatos sobre abate criminoso de vacas por parte de muçulmanos do Paquistão, agravados pela suposta contaminação proposital de carne halal por hindus. Esses surtos de violência desmentem a bem-intencionada crença de que conhecer melhor os vizinhos estabiliza as relações comunitárias; em cidades as mais diferentes, como Izmir, Delhi, Los Angeles, onde grupos diferentes convivem há anos, ou mesmo há gerações, um pequeno acontecimento inflado por boatos pode fazer de repente com que as pessoas mal tolerem ver umas às outras.

Uma solução radical que costuma ser apresentada ante esses surtos é o argumento das "boas cercas" articulado pelo sociólogo Robert Putnam. Com base num amplo levantamento de atitudes, ele concluiu que as pessoas reagem positivamente aos que são diferentes se viverem longe. O convívio frente a frente numa comunidade mista às vezes pode ser como esfregar sal numa ferida aberta. Suas constatações ressoam com um verso do poema "Mending Wall" de Robert Frost: "Boas cercas fazem bons vizinhos." Putnam apenas observa, sem propor, assim como o poema de Frost (na opinião do crítico Thomas Oles) assume uma atitude irônica contra o tipo de sabedoria do senso comum que parece abraçar. Mas ainda assim o que se sugere é que aumentar a distância geográfica entre grupos diferentes tem maior probabilidade de torná-los tolerantes do que misturá-los.[19, 20]

Meus vizinhos encararam a coisa de outra maneira. Recorreram a gestos leves e superficiais de cortesia que tornavam mais suave o contato entre diferentes grupos; gestos que depois da ruptura se tornaram inflados e exagerados. Numa loja de jornais e revistas de dois indianos, por sua vez experientes diplomatas no trato com clientes diversificados, os vendedores de diamantes, em geral falando iídiche ou hebraico no celular, faziam questão de se mostrar ostensivamente polidos com mães muçulmanas vindas do conjunto habitacional ("por favor, a senhora primeiro") e cheios de gracinhas com os bebês ("tão grande para sete meses"). A comunidade islâmica também se esforçava; por insistência do imã local, as bandeiras palestinas que tremulavam nas janelas dos apartamentos do conjunto desapareceram. Os resmungos em iídiche para cumprimentar e o ressurgimento das bandeiras palestinas indicaram que a crise tinha passado.

Os pequenos gestos de cortesia exemplificam o preceito de que "a superficialidade não faz mal nenhum" sustentado por Jane Jacobs. A gente pergunta como vai o vizinho sem querer realmente saber; estamos apenas mandando um sinal de reconhecimento. Esses pequenos gestos também são primos da máscara blasé de Simmel, na medida em que são impessoais e insípidos. Para curar uma ferida, restabelecer uma conexão social, cada um oculta o que realmente sente a respeito do outro.

O pano de fundo, aqui, antecede a invocação kantiana do cosmopolita como aquele que é capaz de se colocar acima das divergências humanas que resultam no "madeiro torto da humanidade". O significado francês original de *cosmopolite* se aplicava aos diplomatas louvados por serem capazes de se mover com facilidade de um lugar a outro, de uma cultura a outra; no século XVII, por exemplo, o bispo Bossuet se referia ao viajado embaixador sueco na França como "un vrai cosmopolite". Sir Henry Wotton, embaixador britânico em Veneza no início do século XVII, era considerado um homem capaz de mentir bem pelo bem do seu país. Fora desse terreno profissional, o cosmopolitismo assinalava uma distinção de classe: o camponês e o trabalhador manual pareciam ter uma estreita visão de mundo local, ao passo que, refinados, o cavalheiro e a dama de classe alta eram por assim dizer mais viajados mentalmente.

No fim do século XVIII a palavra "cosmopolita" foi democratizada. Os americanos têm a experiência dessa mudança na pessoa de Benjamin Franklin, que era conhecido, tanto no país quanto no exterior, como representante dos Estados Unidos na França, como uma pessoa simples e direta que se dava bem com todo mundo. "Não investigue muito profundamente a vida da sua vizinha, para que ela não investigue muito profundamente a sua", recomenda um manual para moças do Massachusetts. Um manual para rapazes escrito na mesma época, no início do século XIX, aconselha: "Não é másculo fofocar."[21]

Sentir-se à vontade na companhia de estranhos há muito era algo associado a viver numa cidade; em francês arcaico, a palavra *urbain* significa ao mesmo tempo vida numa cidade e polidez com visitantes de outra cidade. Numa moderna comunidade mista como a nossa, esses usos são combinados na máscara da civilidade: superficialidade, embuste, impessoalidade. Esta trinca é a alternativa ao distanciamento heideggeriano dos outros, ao isolamento e confinamento dos outros, ou a comparações de caráter pessoal que machucam e fantasias chocantes sobre o poder maligno do Outro. Eu diria então que meus vizinhos estavam certos ao envergar a máscara da civilidade — pelo menos até que os ladrões fossem apanhados. Mas é certo que os comportamentos que associam superficialidade, embuste e impessoalidade não podem ser considerados corretos num sentido ético. Como confiar em alguém que se limita a usar a máscara da civilidade?

urbain

O filósofo Russell Hardin observa que a confiança implica um salto "além da certeza" quanto ao que esperar de outra pessoa ou grupo; encaramos o comportamento do outro em confiança, como se costuma dizer. A confiança verbal, como na expressão "palavra de honra", significa que não é necessário explicitar claramente as coisas. A confiança implícita é aberta, ainda que não cega; saímos em busca do que Hardin chama de "confiabilidade", buscamos o tom de voz ou o gesto da mão que podem ser considerados de uma pessoa "confiável"; "ele parecia o 'tipo de pessoa' que merece confiança".[22]

A confiança tem caráter diferente do que se apresenta no modelo de Hardin quando estamos nos referindo a uma comunidade mista que usa a máscara. Em vez de buscar os traços de caráter que, no outro, indiquem que merece confiança, confiamos que ele não chamará a atenção para as diferenças que nos separam. Imaginemos a seguinte conversa na banca de jornais do indiano: "Falando como negociante judeu de diamantes, eu diria que é um bebê bem grande para sete meses", vindo então a resposta: "Falando como uma mãe refugiada de Lahore, posso garantir que a maioria dos bebês muçulmanos é deste tamanho." Um diálogo absurdo, pois a informação pessoal é irrelevante; além disso, esse diálogo não contribuiria para aumentar a confiança *mútua* — pelo contrário, enfatizaria a existência de diferenças. Ao passo que um sorriso satisfeito, um carinho no nariz do bebê servem para fazer a ponte.

O que significa, de maneira mais genérica, que as comunidades mistas só funcionam bem enquanto a consciência do Outro não for trazida a primeiro plano. Se algo levar a que seja assim destacada, o peso dos outros é sentido de perto, podendo surgir a desconfiança. Silêncio gera confiança. O ritual superficial é uma forma de reaproximar uma comunidade que chegou à beira da situação do gatilho.

Tentei neste capítulo olhar por trás das crenças que parecem trivializar o entendimento da diferença. Como na cabana de Heidegger, a exclusão pode decorrer de um profundo desejo de unificar e simplificar a vida. Na cidade, um emparedamento como o que se criou em torno do gueto de Veneza não foi capaz de reduzir os judeus a uma elementar condição de sobrevivência, mas gerou entre os próprios excluídos um tipo de boa vizinhança que não serviu para uni-los. Nos termos classistas de hoje, as comparações odiosas do convívio próximo coexistem com uma *ville* transformada em gueto. Numa comunidade mista, os rituais do bom convívio sacrificam a verdade em nome da confiança.

Infelizmente, existe uma maneira simples e perversa de tornar leve o peso dos outros.

6. Tocqueville em Tecnópolis

Uma solução no sentido de tornar leve o peso dos outros consiste em tornar a vida fácil para todo mundo, graças à tecnologia moderna. A tecnologia resolverá o que a sociologia não resolve, ordenando e abrandando as relações. Bill Mitchell, do Media Lab, foi um dos primeiros a acreditar nesta solução, convencido de que a cidade inteligente podia endireitar as relações sociais. Desde que ele escreveu *City of Bits*, "a" cidade inteligente tornou-se na verdade dois tipos de cidades. Numa delas, a tecnologia avançada determina como as pessoas devem usar os espaços que habitam; a *ville* dita as regras para a *cité*. Na outra, a alta tecnologia coordena mas não apaga atividades mais desordenadas na *cité*. A cidade inteligente prescritiva é ruim para a mente; ela embota os cidadãos. A cidade inteligente coordenadora estimula mentalmente, envolvendo seus habitantes em problemas complexos e diferenças humanas. O contraste se encaixa no nosso contexto mais amplo: a cidade inteligente prescritiva é fechada; a cidade inteligente coordenadora é aberta.

Para explorar esse contraste, precisamos primeiro voltar à Era do Gelo da tecnologia, a década de 1830.

I. Um novo tipo de indivíduo — Tocqueville e o distanciamento

Pode parecer estranho escolher Alexis de Tocqueville, o escritor e estadista do século XIX, como guia dos riscos da cidade inteligente, embora ele fosse profético em questões de hoje como os meios de comunicação da "pós-verdade" e o populismo. Sua capacidade de prever a moderna organização política decorreu de uma viagem aos Estados Unidos que fez na juventude, em 1831. A Revolução Francesa da década de 1790 quase tinha levado à guilhotina os seus pais, pequenos aristocratas de província. O surto revolucionário de 1830 na França o levou a temer que as multidões assassinas aparecessem de novo. Além disso, ele estava cansado da Europa, e assim montou com seu amigo Gustave de Beaumont uma viagem de pesquisa às prisões americanas, para se ausentar pelo menos temporariamente. Além de visitar prisões, ele teve a sua cota de aventuras, cavalgando pelas imensidões selvagens, frequentando *saloons*, bisbilhotando reuniões cívicas comunitárias.

Mas o primeiro volume de *A democracia na América*, publicado em 1835, ainda mostra o jovem escritor obcecado com o passado, as paixões destrutivas da turba, como seriam posteriormente analisadas por Le Bon. O livro de Tocqueville descrevia a transformação da multidão-turba da geração dos seus pais na "tirania da maioria" da sua. Como a turba das ruas, a maioria, uma vez democraticamente instalada nas funções de Estado, não se limita a governar moderadamente a minoria; é tomada por uma paixão de universalização da própria vontade, de tal maneira que os 51% não dão atenção à voz dos 49%. Era este o cordão umbilical político que ligava os Estados Unidos democráticos à Europa revolucionária.

Cinco anos depois, Tocqueville mudou de foco. No segundo volume de *A democracia na América*, publicado em 1840, ele cotejava os Estados Unidos com o seu país da sua época, uma França que ele via como uma sociedade burguesa obcecada com dinheiro — o meio do qual sairia Haussmann. Passada uma década do reinado de Luís Filipe, o país lhe parecia amolecido. Conforto e complacência eram a norma; ninguém se interessava mais por grandes compromissos. Ao escrever seu segundo volume sobre a vida americana, ele tinha em mente esse descompromisso em casa. A multidão como turba deu lugar a uma nova imagem de uma massa de indivíduos, desvinculados da sociedade como um todo, interessados apenas no conforto e voltados sobre si mesmos.

Foi o seu momento bola de cristal, no que diz respeito ao uso da tecnologia hoje em dia. Em sua percepção, a palavra-chave é "individualismo"; na verdade, foi cunhada por ele, que assim a evoca:

> Cada pessoa, retirada no seu próprio mundo, se comporta como se fosse estranha ao destino de todas as outras. Para ela, os filhos e os amigos representam toda a espécie humana. Quanto às transações com seus concidadãos, ela pode se misturar a eles, mas não os vê; toca-os, mas não os sente; existe apenas nela própria e para si própria. E se nesses termos persiste em sua mente um senso de família, já não persiste nenhum senso de sociedade.[1]

Esse tipo de indivíduo voltado sobre si mesmo quer levar uma vida fácil e confortável, em contraste com o individualismo rude dos pioneiros americanos. O indivíduo rude sai por aí de mochila, enquanto o indivíduo descrito por Tocqueville prefere visitas guiadas. Deparando-se numa cidade estrangeira com a alternativa entre um Starbucks e um café local, o novo homem de Tocqueville ruma para o Starbucks; não precisa fazer o esforço de descobrir e escolher num arquipélago de cafés de estilo local. O mesmo quanto aos estranhos; "ele se mistura [...] mas não os sente". A norma é a familiaridade.

Tocqueville chama as relações entre indivíduos distanciados de "igualdade de condições". A expressão não significa exatamente o que pode parecer. Tocqueville não tinha ilusões de que os níveis de renda viriam a se tornar mais equiparados no futuro americano, ou de que a democracia nivelaria o jogo de poder. Com a expressão "igualdade de condições" ele tentava dizer que as pessoas viriam a querer as mesmas coisas — os mesmos bens de consumo, a mesma educação, o mesmo padrão de moradia —, apesar de terem acesso muito desigual a elas. A igualdade de condições foi nada lisonjeiramente qualificada de "massificação do gosto do consumidor" pelo sociólogo Theodor Adorno; Tocqueville estendeu a massificação aos códigos de comportamento.

As duas expressões, "individualismo" e "igualdade de condições", marcam Tocqueville como um sombrio profeta da tecnologia — embora, que eu saiba, jamais tenha escrito uma palavra sobre máquinas. Suas ideias explicam por que o dispositivo móvel e a tela podem ser considerados máquinas individualizadoras, e por que os programas padronizados que rodam em telas móveis e de computadores geram igualdade de condições nas comunicações. Essa percepção pode ser levada adiante: suas explicações do individualismo e da igualdade de condições explicam, juntas, por que as cidades inteligentes podem se tornar fechadas. O problema em tudo isto é o que chamamos de tecnologia "fácil para o usuário". Ela torna passivo.

II. Um novo tipo de gueto — Um Googleplex

Em virtude da minha ligação com o MIT, tive ao longo dos anos contatos eventuais com vários desenvolvedores de software, testando a versão beta de certos programas: a ideia é que, se eu sou capaz de usá-los, qualquer um é. Tive uma breve e não muito feliz experiência com a Google, testando um programa para a cooperação online entre usuários. A propaganda dos feitos sensacionais da Google sempre me deixou desconfiado; ainda assim, eu quis dar uma espiada no seu covil. Como a empresa tem uma obsessão com a proteção dos seus segredos, é difícil entrar em sua sede; graças a um ex-aluno que estava deixando a empresa em Nova York, eu tive a oportunidade de visitar as instalações.[2]

Na cidade, mas não dela — O Googleplex em Nova York é um prédio totalmente reformado. Uma velha construção que antes abrigava os escritórios da Administração Portuária de Nova York foi deixada só na casca e completamente refeita, para dar lugar à atividade criativa que transformou a Google num gigante industrial. O Googleplex de Nova York enfrentou certos desafios, devido à sua localização. Localizado logo acima de Greenwich Village, ele tem do outro lado da rua um lembrete do Outro, tal como costumava ser em Nova York: uma série de bares, puteiros e apartamentos baratos ao longo da Oitava Avenida. O Googleplex também abriga, no térreo do antigo prédio da Administração Portuária, certas atividades que não podem ser vinculadas à reforma interior. Há uma grande clínica de saúde que atende a todo o West Village, e não apenas aos empregados da Google sofrendo de colapso psicótico causado por estresse. Também se encontram, no térreo, bancos de varejo dando para a rua e até vestígios das pequenas indústrias que outrora se concentravam nessa parte da cidade, por causa dos aluguéis baratos.

Com o tempo, a Google pretende criar uma estrutura completamente nova, traçada pelos badalados arquitetos Bjarke Ingels e Thomas Heatherwick, e que terá como característica urbanística mais notável um terraço ajardinado com telhado de vidro, servindo esse "espaço público" para eximir os googlistas de toda e qualquer exposição ao ambiente físico circundante. Mas por enquanto a rua ainda forma uma espécie de envelope de sujeira.

O interior foi concebido para ser autossuficiente. Como se sabe, dentro de qualquer Googleplex os empregados dispõem de qualquer coisa que possam desejar: mandar a roupa para a lavanderia, ir a uma consulta médica, fazer ginástica, dormir em caso de trabalhar até tarde e até ver um filme se quiserem relaxar — realmente um ambiente de trabalho de muitos recursos. Isso não se deve a nenhuma bondade dos empregadores; a disponibilidade de serviços vinte e quatro horas por dia é o principal meio de fazer com que os empregados fiquem focados na vida lá dentro, minimizando distrações fora da empresa. Espalhados pelo planeta, do Vale do Silício a Munique, todos os Googleplex são comunidades fechadas destinadas a extrair mão de obra de gente na faixa dos vinte que em geral não se vincula a nada; depois que tiverem cônjuges, parceiros ou filhos, essas pessoas não vão querer passar tanto tempo no local. Para elas, a Google fornece — exatamente como no Vale do Silício — grandes ônibus brancos que as levam e trazem do escritório, assim prolongando as horas de trabalho, graças a conexões de internet absolutamente confiáveis. Essa fórmula do Googleplex decorre das clássicas cidades empresariais da era industrial, como Pullman, no Illinois, EUA, e Port Sunlight na Grã-Bretanha, ambas construídas na década de 1880; como elas, o Googleplex fecha um cerco apertado entre trabalhar e habitar.

Os googlistas são como bebês-modelo das "classes criativas". A expressão, inventada por Richard Florida, abrange atualmente, segundo o Escritório de Estatísticas do Trabalho dos EUA, sobretudo gente que trabalha em publicidade, serviços de mídia e start-ups tecnológicas fora do âmbito universitário; o número de artistas independentes, músicos e poetas é relativamente insignificante: as classes criativas são antes formadas por distribuidores, intermediários e homens de marcas que por *Homo faber*. Rondadas pelos investidores, festejadas por políticos como a resposta à estagnação urbana, as classes criativas constituem uma elite que não faz grande coisa pela massa. Muito pelo contrário. Como assinalou Nathan Heller, em 2014, uma empresa tradicional como Citibank empregava cerca de 250 mil pessoas, ao passo que Facebook, mais valorizada na bolsa, empregava cerca de 6 mil.[3]

Numa cidade grande, a ideia da cidade-empresa por trás dos Googleplex se traduz numa ilha dentro da cidade, que, no entanto, tem consideráveis efeitos no território ao seu redor. Como se sabe, googlistas e equivalentes contribuem para aumentar os preços de casas e apartamentos em Manhattan — exatamente como em seu outro epicentro, a região de San Francisco —, chegando esta tendência hoje (2017) a 16% por ano nas áreas que elegem. Construções como o Googleplex servem de atrativo para lojas de roupas, restaurantes, comércio gourmet sofisticado e afins que também aumentam os aluguéis comerciais, o que por sua vez força a saída de estabelecimentos locais, baratos ou suspeitos como os da Oitava Avenida. Ironicamente, tratando-se de um grupo que celebra a criatividade, a aparência de um bar ou ponto de encontro da classe criativa é invariavelmente inconfundível: máquina de café expresso, mesa Parsons, luminárias Lightolier X-50...

O Googleplex também é um ícone do privilégio de uma forma mais personalizada. Vinte anos antes da minha visita ao Googleplex nova-iorquino, eu tinha entrevistado jovens no Vale do Silício para um livro sobre o trabalho com alta tecnologia na nova economia. Naquela época primitiva, as start-ups de tecnologia tinham um odor característico, misturando pizza de salame velha, Diet Coke e meias suadas; a fragrância era resfriada mas não dissipada em salas com ar-condicionado em que ninguém se dava ao trabalho de abrir as janelas. Não existem ruas apinhadas de gente no Vale do Silício, mas as start-ups de tecnologia eram pequenas, e, exatamente como acontece em Nehru Place, os candidatos a gênios passavam um bocado de tempo conversando com colegas de outras empresas, espiando o que a concorrência estava fazendo e ocasionalmente cooperando e conspirando. O eventual fracasso de uma start-up gerava a necessidade de olhar ao redor e do lado de fora. Na época, como hoje, os índices de fracasso eram altos; nos Estados Unidos, apenas cerca de 7% das start-ups de tecnologia duram mais de dois anos. Na época, como hoje, era improvável conseguir emprego mandando o currículo por e-mail; era preciso encarar as pessoas frente a frente.[4]

Essa cultura tecnológica se baseava na premissa de que o mundo é um lugar de abundância, de modo que um mero tropeço não vai ser fatal. Como vimos na Introdução, contudo, a economia política da tecnologia mudou drasticamente, evoluindo de um estado aberto, tipo Oeste Selvagem, para uma situação mais fechada. Nos últimos anos, à medida que o monopólio se tornava o fato dominante da vida no mundo tecnológico, empresas como Google, Apple e Cisco Systems passaram a comprar rapidamente, para muitas vezes fechá-las em seguida, start-ups que poderiam tornar-se concorrentes. O capitalismo monopolista é sem dúvida um ambiente irônico para a arquitetura dos Googleplex, pois esses prédios se destinam a estimular a livre troca de ideias no seu interior, embora a empresa acabe lá fora com o livre mercado.

O que faz do Googleplex um ambiente tocquevilliano é o seu interior atraente, a sua intimidade — o Googleplex na cidade, mas não dela. Este contraste me pareceu evidente assim que entramos. Saímos depois de passar pela academia de ginástica e a lavanderia, provando o sushi (muito bom), vendo as pessoas de cara enfiada nas suas telas (já era bem tarde da noite, mas muitos ainda estavam trabalhando). Na rua, um garoto de programa me mandou um olhar insistente; o som de aparelhos de rádio e TV vinha, alto, dos apartamentos acima dos bares da Oitava Avenida que ficam abertos a noite inteira; meu ex-aluno e eu pegamos um sanduíche num café barato frequentado por motoristas de táxi, sempre cheios de assunto. Agora estávamos na cidade.

* * *

Criatividade distanciada — Os prédios inspirados nos Googleplex se destinam a atender a indústrias criativas. A questão que levantam é saber se um ambiente voltado sobre si mesmo de fato estimula a criatividade.

Achava-se que, derrubando as paredes internas de um prédio, o arquiteto de escritórios também está removendo os "silos" mentais nos quais os empregados podem acabar se isolando. Mas o espaço aberto por si mesmo não permite a troca criativa; arquitetos de escritórios como Frank Duffy criticam o conceito do escritório de planta aberta contendo um mar de mesas nas quais qualquer um pode sentar a qualquer momento. Nesse ambiente neutro, as pessoas tendem a se calar, olhando para suas telas em vez de trocar comentários informais. Uma planta aberta precisa ser mobiliada com cuidado, para estimulá-las; é necessário dar mais personalidade ao espaço; ele precisa se tornar o que Duffy chama de "escritório-paisagem".[5, 6]

O Googleplex é uma versão especial da paisagem de escritório. O traçado gera em certa medida espaços sociais informais nos quais as pessoas podem se encontrar com facilidade, trocar ideias tomando um café e pensar juntas; de maneira mais provocativa, o escritório-paisagem suscita esses encontros criativos em lugares inesperados. Na Google, como em muitas outras empresas de alta tecnologia, os cafés e as salas de ginástica tomaram o lugar do tradicional bebedouro como ponto informal de trocas; os espaços sociais são integrados às áreas de intensa circulação, em vez de serem removidos para uma zona social separada. Localizar os banheiros perto de um amontoado de carrinhos de comida, estações de trabalho e sofás é uma ideia interessante, embora distante das práticas habituais de design, pois depois de se aliviar é provável mesmo que uma pessoa se sinta fisicamente relaxada. A deliberada inclusão da informalidade no design gerou um espaço de trabalho inteiramente estranho ao escritório patrão. A mistura de mesas de bilhar, carrinhos de comida, sofás convidativos e estações de trabalho faz os Googleplex parecerem repúblicas estudantis de luxo. Na verdade, a fórmula da Google para a construção de um escritório estimulante do ponto de vista criativo toma forma em torno da ideia de um campus; John Meachem, o arquiteto-guru responsável pela arquitetura na Google, encara os Googleplex como uma universidade "de estrutura informal".[7]

"Não dá para programar a inovação", declarou David Radcliffe, um dos planejadores do espaço na Google; desse modo, a estratégia no escritório-paisagem consiste em propiciar "colisões fortuitas da força de trabalho". No novo campus que a Google está construindo em Mountain View, Califórnia, nove prédios são retângulos, cada um deles com uma curva no meio, em vez de formarem uma caixa de sapato reta; a ideia é que nessas curvas venham a ocorrer as "colisões fortuitas da força de trabalho". Em prédios isolados como os da Nova York de hoje e do futuro, corredores de curvas inesperadas também carreiam os empregados para cruzamentos onde possam ocorrer as colisões fortuitas.[8]

Tudo isso parece remeter a Jane Jacobs. Na verdade, o Googleplex de Nova York fica logo adiante das ruas de Greenwich Village sobre as quais ela escreveu; à primeira vista, parece habitado pelas mesmas colisões pulsantes, espontâneas e fortuitas que ela celebrava do lado de fora. A diferença, em minha opinião, está no clima infantilizado de cercadinho de bebês encontrado no seu interior, tão diferente da rua meio turva lá fora ou das desordens de que Jacobs tratava. Pintou bloqueio? Jogue pingue-pongue; sempre há saborosos sushis por perto; use as salas de repouso quando estiver cansado; um médico está à disposição vinte e quatro horas por dia. O local de trabalho se assemelha ao ambiente de total apoio apregoado pelas escolas particulares mais caras. Agora o escritório caro e que oferece apoio serve de modelo para o design exterior em "zonas de inovação", como se, quanto mais acolhedoras forem, mais criativas serão as pessoas.

O Googleplex ignora um aspecto fundamental do trabalho criativo: os encontros com a resistência. Naturalmente, todo trabalho mais exigente requer um esforço para superar obstáculos, mas um escritório, tanto quanto qualquer laboratório ou estúdio artístico, deve permitir que as pessoas lidem com dificuldades. Escritórios divertidos com muitas distrações e rotas de fuga não ajudam necessariamente a superar bloqueios. Em contraste, havia no Media Lab do MIT os mais variados tipos de refúgios e abrigos por trás de proteções de papelão; parecia uma enorme bagunça, ainda por cima inóspita, mas como ambiente de trabalho deixava claro que a coisa ali era séria. Não havia distrações aconchegantes para aliviar ninguém. Do ponto de vista da *ville* como um todo, o Media Lab mais parece os bairros de start-ups antes de passarem a ser chamados de "zonas de inovação". Não é apenas uma questão de estilo. Um espaço bagunçado, cheio de restos de pizza e, nos idos da minha juventude, guimbas de cigarro manda uma mensagem de envolvimento criativo que não percebemos em ambientes acolhedores e certinhos repletos de fontes de prazer.

John Dewey considerava as resistências e obstáculos como estímulos para a criatividade; em *Arte como experiência*, ele observa: "Sem tensões internas, ocorreria uma fluida precipitação para um alvo imediato; nada haveria que pudesse ser chamado de desenvolvimento e realização. A existência de resistências define o lugar da inteligência na produção de um objeto de belas-artes." Assim na arte, assim também na vida: a resistência nos leva a pensar. Naturalmente, ninguém quer provocar nem inventar dificuldades; os estímulos que proporcionam são espontâneos, vêm de fora, invadindo a zona do trabalho controlado, para então ser enfrentados. O problema no Googleplex é que o interior foi isolado, transformado num mundo completo e autossuficiente; os testes de realidade externa e as resistências são deliberadamente excluídos.

Como tentarei demonstrar agora, toda forma de pensamento, e não apenas a criatividade, é prejudicada quando se minimiza a resistência tecnologicamente.[9, 10] Essa cognição reduzida por sua vez afeta o caráter de um tipo de cidade inteligente.

III. Tecnologia livre de fricção — O que o "fácil para o usuário" custa mentalmente aos usuários

Bill Gates cunhou a expressão "livre de fricção" para se referir à tecnologia que facilita as coisas para o usuário. O design livre de fricção deveria ser visto como a encarnação do segundo aspecto da profecia de Tocqueville, a "igualdade de condições", que vem a ser a aparência do gosto massificado, no caso, os termos em que todos querem consumir tecnologia: facilmente disponível e suscetível de ser usada por todos.

Num dispositivo mecânico, o engenheiro certamente quer minimizar as fricções e resistências que desgastam a máquina. O terreno digital do "livre de fricção" difere do imperativo mecânico de redução do desgaste. A expressão se aplica em particular a tecnologias de fácil uso, mas cujo funcionamento é em grande medida inacessível ao usuário, como no caso dos automóveis de operação dominada pela computadorização, com entranhas excessivamente complexas para o motorista comum: você está usando algo que não entende.[11]

O guru de programação Peter Merholz explica melhor essa mentalidade falando da maneira como os criadores deveriam se relacionar com os consumidores; o designer deveria buscar ativamente ocultar ao usuário a complexidade da tecnologia. Ex-diretor do centro de pesquisas do Xerox PARC, John Seely Brown exorta os colegas a "tirar a tecnologia do caminho" para os usuários e fazer com que a experiência pareça "fluida". O fundador do Facebook, Mark Zuckerberg, transforma essa exortação numa fórmula social, através do slogan "partilha sem fricção"; seu programa destina-se a diminuir o árduo e frustrante esforço de fazer amizade ou conseguir um encontro amoroso. De modo geral, o que é livre de fricção se torna fácil para o usuário quando este não precisa pensar no "por quê?" O lado contraproducente desse etos é que se torna difícil esmiuçar criticamente a tecnologia; o usuário sabe se a tecnologia está cumprindo o que anuncia, mas, em se tratando de entender *por que* ela faz o que faz, ele é antes impedido que ajudado pelos especialistas. Vamos encontrar algo contrastante na plataforma aberta Linux, sendo o seu núcleo (o ADN do programa) muito mais transparente, mas também muito mais exigente. Para usá-la bem, é necessário conhecer muito mais os princípios da programação do que no uso de produtos mais voltados para o mercado de massa.[12]

Os programas livres de fricção encerram paradoxos técnicos. O mais evidente é a tendência para o excesso de recursos, uma quantidade cada vez maior de penduricalhos para que cada um faça qualquer coisa que queira simplesmente apertando um botão; existe uma resposta programada para todo problema. O excesso de recursos pode ser constatado em programas de processamento de texto como o Microsoft Word, em que a enorme quantidade de alternativas pode acabar atrapalhando o processo da escrita. Num terreno de trabalho mais técnico, o excesso de recursos se manifesta nos programas de CAD (*computer-aided design*, ou design com ajuda do computador) destinados a abarcar todas as alternativas, desde o esboço inicial até a especificação de materiais; neste caso, os programas inibem o foco visual ao oferecer excessiva quantidade de possibilidades a serem focadas.

Na verdade, o uso sem compreensão é um dilema imemorial. Os antigos usavam alho na medicina sem entender nada de suas propriedades químicas. Na época de Stradivarius, os violinistas tocavam seus instrumentos sem saber por que soavam tão bem; hoje, as propriedades sonoras desses instrumentos ainda permanecem um mistério. O etos do livre de fricção tenta deixar de lado esses enigmas técnicos. Empenha-se em tornar as ferramentas técnicas de fácil uso, ao mesmo tempo em que se tornam capazes de fazer qualquer coisa. Nenhuma exigência será feita ao usuário. Esse atrativo é exatamente o que Tocqueville temia: o clamor da complexidade calado pelo conforto. Mas no mundo da tecnologia, o usuário paga um alto preço mental por sucumbir a essa conversa de vendedor.

Fricção e cognição — Muitos críticos da tecnologia lamentam os efeitos embotadores do excesso de tempo passado online. Entre eles, a psicóloga Sherry Turkle observou jovens obcecados com jogos de computador. As disputas da garotada em campos de jogos de verdade para saber quem está jogando limpo ou quais devem ser as regras não ocorrem quando estão sentados diante de um computador; elas são absorvidas no contexto de regras predeterminadas para fazer com que o jogo siga em frente. Nicholas Carr considera que a multiplicidade de tarefas diante de uma tela incapacita as pessoas cognitivamente, abreviando a atenção e levando a evitar situações que só possam ser entendidas com o prolongamento do foco. Ambos estão dizendo que certas experiências com a tecnologia incapacitam a cognição de tipo prolongado e questionador. A cultura do computador livre de fricção pode ser um narcótico que diminui o estímulo físico, servindo para reprimir em particular estímulos perturbadores: se não gostar do que está vendo, aperte Apagar, vá para uma outra janela.[13, 14, 15]

Precisamos refinar essa crítica, pois não é toda e qualquer tecnologia que tem efeito perverso no cérebro. A ideia de Merholz de ocultar a complexidade ao usuário, para que a experiência seja fluida e fácil, ocorre de uma maneira em particular: diminuindo os "efeitos de geração". A expressão se refere ao esforço de analisar informações incompletas, contraditórias ou difíceis — informações de caráter aberto. Alguns estudos evidenciam que esse esforço faz com que a informação seja mais bem retida e por mais tempo do que se for completa, clara e de fácil acesso. Os efeitos de geração também ajudam a editar mentalmente, descartando sobrecargas como o excesso de recursos.

Norman Slamecka começou a estudar os efeitos de geração na década de 1970, observando como funciona a recordação de palavras e frases, sendo essa memória maior se a pessoa precisar preencher espaços deixados parcialmente vazios por informações que faltem. Na nossa época, Christof van Nimwegen estudou os efeitos de geração concebendo um videogame chamado *Missionários e canibais*, com a perseguição dos devotos pelos famintos através de florestas, savanas e rios. Van Nimwegen forneceu aos participantes um software imperfeito e defeituoso ou um programa perfeitamente fluido, livre de problemas. Constatou que os que usavam o software capenga se tornaram melhores no jogo que aqueles que dispunham do programa impecável, aprendendo melhor quais jogadas seriam mais importantes e quais dariam em becos sem saída.[16, 17]

Os modernos pesquisadores da cognição se valem de uma descoberta que remonta ao filósofo Charles Sanders Peirce, que escrevia na virada do século XX. Ele deu o nome de "sequestro" a um processo que "pressupõe algo diferente do que observamos diretamente e muitas vezes algo que seria impossível para nós observar diretamente". O "sequestro" é conhecimento do tipo "e se?". Um exemplo no projeto de automóvel do Media Lab foi a pergunta feita certo dia por um dos técnicos: "E se eu freasse puxando o volante para cima, em vez de pisar num pedal?" Outras pessoas argumentaram que isto não funcionaria, pois o corpo está programado fisiologicamente para empurrar, e não puxar, quando quer parar. "E daí?", insistiu o técnico, "não estou falando do meu corpo como é, mas como pode ser treinado a ser." O sequestro, no caso, é algo que se dá no reino do contrafactual. Peirce achava que ele desempenha um papel não só crítico como imaginativo. Não podemos conhecer o valor de nada se não procedermos a um isolamento mental, desvirtuando o caráter programado da realidade. A crença religiosa poderia ter servido a Peirce como exemplo desse teste de realidade, como aconteceu com seu colega William James. E se Deus não existir? Não é possível ser um crente religioso realmente comprometido sem passar pela vivência da dúvida contrafactual.[18]

No terreno da tecnologia, quando algo é de fácil uso, não nos inclinamos a perguntar: e se fosse diferente? Tentado certa vez a recorrer ao "corretor gramatical" do meu programa de processamento de texto, fiquei espantado de ver como ele capturava instantaneamente as particularidades do meu jeito de construir frases, mas sem sugerir soluções imaginosas nem inabituais para solucionar os erros — no Microsoft Word, o "corretor gramatical" não funciona de um jeito divertido, no espírito do "e se?". Este déficit poderia parecer compensado pela enorme quantidade de recursos de edição e formatação do programa: é possível fazer qualquer coisa com algumas clicadas, desde montar um poema até organizar o roteiro de um filme ou incorporar tabelas, imagens e texto. Mas o próprio menu é que é o problema, oferecendo formas predeterminadas para cada função — só se pode escolher o que consta dele. Isso contrasta com programas mais antigos de DOS como o WordPerfect 5.1, ferramenta de texto mais difícil de operar, pois tinha relativamente poucas características definidas. Apesar disso, era uma ferramenta de uso satisfatório, pois não inibia a experimentação de construção de sentenças ou formatação de texto. Seu corretor de ortografia pateticamente limitado permitia usar palavras inesperadas sem a menor restrição — James Joyce teria detestado Microsoft Word e adotado WordPerfect 5.1. O mesmo contraste se manifestou no Media Lab. Para os seus usuários, experiências formatadas com facilidade segundo testes de hipótese na base do Sim/Não são experiências de segunda categoria; as experiências de primeira categoria ocorrem em termos de incógnitas, possibilidades e "e se?".

Esse contraste entre claro-fácil e ambíguo-e se? é explicado pelos efeitos de geração estudados por Norman Slamecka e seus colegas. O conhecimento incompleto leva a perguntas do tipo e se?, pois aquele que questiona tratou a realidade como algo indeterminado; cabe a você conferir-lhe sentido. Um outro caminho de estudos da cognição — lidar com contradições — chegou à mesma conclusão. Trata-se de um trabalho de Leon Festinger, o psicólogo que desenvolveu o moderno entendimento da "dissonância cognitiva".

A expressão se refere a uma situação em que ocorrem regras contraditórias de comportamento, ou regras confusas. Qual será a reação? Festinger era um homem de laboratório experimental, usando animais — ele preferia pombos —, mas sempre pensando na aplicação das suas descobertas aos seres humanos. Mas reconhecia que a dissonância cognitiva, condição que ele gerou nos pombos, é uma condição dolorosa que as pessoas criam para si mesmas.

Um exemplo clássico disto é a fábula de Esopo "A raposa e as uvas". A raposa vê um cacho de uvas lá no alto, impossível de alcançar; decide então considerar que não são boas, pois provavelmente estão estragadas — embora não tenha como sabê-lo. A fábula está na origem da nossa maneira de pensar "uvas estragadas"; a frustração de não conseguir as coisas do jeito que queremos justificada com este pensamento: "Eu não queria mesmo." Mas na verdade a raposa continua querendo; se as uvas caíssem no chão, haveria de devorá-las. Uma das formas de sair deste dilema, escreve Festinger, é "tentar reduzir a dissonância e alcançar a consonância". Esta mentalidade pode significar que, "na presença da dissonância, além de tentar reduzi-la, a pessoa evitará ativamente situações e informações que tenham probabilidade de aumentá-la". É o lado negativo da dissonância cognitiva: o indivíduo evita suas complexidades sempre que possível. A raposa quer muito as uvas, mas com o tempo passa a mentir para si mesma sobre esse desejo: "No fundo eu não gosto de uvas." Qualquer ex-fumante poderá se reconhecer aqui.[19, 20]

Também existe uma maneira positiva de reagir a experiências frustrantes ou contraditórias. Conhecendo meu interesse por ambientes complexos, Festinger me levou certa vez a um laboratório cheio de pombos engaiolados tentando contornar obstáculos que ocultavam o abastecimento de água ou entender depósitos de ração que os responsáveis pela experiência tinham contorcido absurdamente. Certos pombos ficavam simplesmente desorientados — exatamente como eu sei que ficaria se estivesse engaiolado. Mas outros se comportavam de modo diferente, tornando-se mais alertas no confronto com circunstâncias dissonantes. Segundo Festinger, sua capacidade de atenção não era apenas visual: esses pombos ouviam melhor sons fracos e seu faro se tornou mais aguçado; sua memória também melhorou.

Ainda segundo Festinger, o motivo é que esses pássaros tinham desenvolvido a capacidade de focar na própria dissonância. Eles exploravam a resistência, assim desenvolvendo o que ele chamou de "atenção focal". Ele analisou então de que modo essa atenção funciona mesmo quando o alimento ou a segurança dos animais não estão diretamente sob ameaça, mas seu ambiente foi alterado de maneira inquietante. Em várias experiências, constatou-se no seu laboratório que essas alterações ambientais aumentavam os níveis de ansiedade (medidos pelos batimentos cardíacos e os índices hormonais), mas ainda assim os pombos mais obstinados continuavam explorando, às vezes bicando determinado impedimento para testá-lo — embora estivessem ansiosos, também estavam estimulados, curiosos. Sobretudo, Festinger constatou que esses pombos se tornavam mais inteligentes que os outros, que se mostravam desmotivados.[21]

Festinger observou certa vez que "damos mais importância às coisas que nos esforçamos por entender". Ele considerava que os seres humanos, como outros animais, se tornam mais alertas do ponto de vista cognitivo quando enfrentam realidades complicadas, em vez de se afastar delas, como na fábula de Esopo, ou entre os indivíduos observados por Tocqueville, ou quando se está online. Fiquei me perguntando como o preceito de Festinger poderia se aplicar às cidades.

As experiências sobre as quais se construiu a teoria de Festinger dizem respeito a contrários claros e imediatamente perceptíveis: o pombo pressiona uma alavanca de abastecimento de água e, no entanto, se depara com grãos de ração. Mas era a ambiguidade, e não uma contradição clara, que se impunha nas ruas da Paris de Balzac, da Chicago de Park, da Nova York de Jacobs e da Delhi do Sr. Sudhir. Em todos esses lugares, a vida na rua era fluida na superfície, com multidões de estranhos indo e vindo, uma experiência de imagens fortuitas e poucas trocas profundas e renovadoras. Mas a aplicação da atenção focal permitia detectar bolsões de ordem nesse fluxo. Embora a rua fosse um mar de roupas negras, o parisiense de Balzac tentava deduzir dos detalhes do vestuário de um estranho a que classe pertencia; na Chicago de Park, Zorbaugh descobriu que o contato visual momentâneo indicava se alguém era amigo ou inimigo; em Nova York, os "olhos na rua" escaneavam o Village em busca daqueles que parecessem suscetíveis de causar problemas ou cometer crimes; o Sr. Sudhir estava constantemente de olho em possíveis clientes, no que os concorrentes estavam tramando e (como vim a saber mais tarde) nos policiais à paisana que pudesse subornar. O sociólogo Elijah Anderson chama essas tentativas de deduzir ordem da fluidez de "código da rua" — apreendendo, em termos de sistemas abertos, os "bolsões de ordem".[22]

Já o etos da ausência de fricção suspende nossa atenção focal às particularidades de um lugar específico e complexo, mesmo no nível mais trivial, como no caso de escolher um Starbucks em vez de buscar um café local diferente. Num nível mais grave, os estereótipos do Outro — como negro ou muçulmano — são livres de fricção; distinguir a particularidade de um homem negro ou de uma mulher muçulmana que não se enquadra no estereótipo dá trabalho, mental e emocionalmente. E para que uma experiência seja livre de fricção, precisa ser afastada do clamor dos interesses contraditórios — os interesses de outras pessoas, ou talvez, pior ainda, interesses contraditórios em si mesmo. Como na fábula de Esopo, ou no caso do novo indivíduo de Tocqueville, as complexidades e diferenças que não combinam facilmente com nossos desejos são reprimidas, ignoradas ou envoltas em mentira. O resultado é uma perda cognitiva.

O objetivo cognitivo do trabalho de laboratório de Festinger era descobrir as condições que, numa gaiola, estimulam o desejo do animal de focar na complexidade, em vez de se desinteressar dela. O mesmo numa cidade. Como poderia a alta tecnologia nos tornar mais inteligentes ou nos empobrecer?

IV. As duas cidades inteligentes — prescrever ou coordenar

Existem dois tipos de cidade inteligente, fechada e aberta. A cidade inteligente fechada nos empobrece, a cidade inteligente aberta nos torna mais inteligentes.

Prescrever — A cidade inteligente fechada é um Googleplex ampliado, cheio de indivíduos tocquevillianos, nutrida por tecnologia fácil para o usuário, que obnubila os cidadãos. Nessa distopia, como escrevem os planejadores holandeses Maarten Hajer e Ton Dassen, "as tecnologias urbanas tornarão as cidades mais seguras, mas limpas e acima de tudo mais eficazes [...] As cidades inteligentes vão 'perceber' os comportamentos por meio de maciço acúmulo de dados de informática e usar esse feedback para gerir a dinâmica urbana e aperfeiçoar os serviços". Para eles, como para o especialista em tecnologia Adam Greenfield, esse tipo de cidade inteligente na verdade é movido pela política de controle centralizado que prescreve de que maneira as pessoas devem viver; esse pesadelo tecnológico é dramatizado no romance de Dave Eggers sobre o Google, *O círculo*. Como é que se parece na realidade?[23, 24, 25]

Uma hora de carro a sudoeste de Seul, a cidade inteligente de Songdo está sendo construída do zero, em terras aterradas no mar. Em 2012, abrigava cerca de 30 mil pessoas, mas a expectativa era que viesse a triplicar em cinco anos. Como em Xangai, a velocidade do desenvolvimento não tem paralelo; para cada nova casa construída na vigorosa região do Cinturão do Sol nos Estados Unidos, dezoito casas são erguidas em novas cidades na China e na Coreia do Sul. Na superfície, Songdo parece uma versão arborizada e ondulada do Plan Voisin; suas torres são cercadas de parques, como em Xangai, embora essa nova paisagem seja mais suave, verdejante e extensa.

Originalmente, escreve Anthony Townsend, Songdo foi concebida como "uma arma a ser usada nas guerras comerciais"; a ideia era "convencer multinacionais a estabelecer suas bases de operação asiáticas em Songdo [...] com impostos mais baixos e menos regulação". A tecnologia entrou na dança, afirma Greenfield, quando se mobilizaram recursos de alta tecnologia para tornar a cidade mais atraente. Empresas como Cisco e Software AG se candidataram, e o resultado foi que o ambiente se tornou ainda mais tecnologicamente regulado, apesar da oferta de mercados menos regulados.[26, 27]

O centro de controle da cidade inteligente de Songdo é um lugar de calma assustadora. É conhecido como "cabine de comando", representando a aspiração dos planejadores de Songdo de criar um modelo para outros lugares, um modelo baseado na pilotagem de uma cidade como se fosse um avião. A cabine esteve presente desde o início. Uma série de telas gigantes mostra o que está acontecendo na qualidade do ar da cidade, no uso da energia elétrica, nos fluxos de tráfego; sentados em cadeiras giratórias, de olho nas telas, os técnicos eventualmente anotam algo, fazendo alguma correção, mas sem falar muito. Não há necessidade. As fórmulas que fazem funcionar as máquinas que fazem funcionar a cidade funcionam bem; os técnicos me acompanharam na visita com discreto orgulho.

O jeito suave de Songdo deixa claro que o verde, os pequenos lagos, a grelha ondulada, tudo foi calculado em função da eficiência e da economia ambientais. Apontando para um mapa na cabine de comando, um técnico quantificou para mim a exata absorção de CO2 ocorrendo em determinado parque — um cálculo absolutamente fantástico para mim, que cresci usando regras de cálculo. Ocorre um fluxo de direção única do centro de comando central para o sensor ou smartphone; o sensor ou o smartphone, ou seu detentor, envia informação, mas o centro de controle interpreta seu